UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA

Buku Referensi

Reformasi Konsep Maslahah

sebagai Dasar dalam Ijtihad Istislahi

Dr. Muhammad Roy Purwanto

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
الجامعة الإسلامية الإندونيسية

REFORMULASI KONSEP MASHLAHAH SEBAGAI DASAR DALAM IJTIHAD ISTISLAHI

Penulis:
Dr. Muhammad Roy Purwanto

Penerbit:
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

2017

KATALOG DALAM TERBITAN (KDT)

Purwanto, Muhammad Roy
Reformulasi Konsep Maslahah sebagai Dasar dalam Ijtihad Istishlah / Muhammad Roy Purwanto. -- Yogyakarta: Universitas Islam Indonesia, 2017.
viii + 154 hlm. ; 16 x 23 cm

ISBN 978-602-450-218-8
e-ISBN 978-602-450-219-5

© 2017 Muhammad Roy Purwanto

Hak cipta dilindungi Undang-undang.

Dilarang memperbanyak atau memindahkan seluruh atau sebagian isi buku ini dalam bentuk apapun, baik secara elektronik ataupun mekanik termasuk memfotokopi, tanpa izin dari Penerbit.

Reformulasi Konsep Maslahah sebagai Dasar dalam Ijtihad Istishlah

Penulis : Dr. Muhammad Roy Purwanto

Cetakan I
Juli 2017 M / Dzulhijah 1438 H

Penerbit:

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Kampus Terpadu UII
Jl. Kaliurang Km 14,5 Yogyakarta 55584, INDONESIA
Tel. (0274) 898 444 Ext. 2301; Fax. (0274) 898 444 psw 2901
http://library.uii.ac.id; e-mail: perpustakaan@uii.ac.id

Kata Pengantar

Segala puji syukur hanya berhak disampaikan kepada Allah SWT, yang telah memberikan dunia seisisnya kepada manusia untuk diambil manfaat dan dikelolanya. Shalawat dan salam semoga selalu tercurahkan kepada junjungan Kanjeng Nabi Muhammad SAW yang telah membawa manusia dari zaman kegelapan menuju keberadaban.

Buku ini dimaksudkan untuk menjelaskan tentang reformulasi konsep mashlahah sebagai dasar dalam ijtihad istishlahi. Reformulasi ini pada akhirnya akan melahirkan ijtihad istishlahi yang dinamis dalam menjawab problematika hukum Islam kontemporer.

Cara membangun kembali konsep mashlahah sehingga menjadi metode ijtihad modern yang dapat memberikan solusi bagi problem-problem kontemporer adalah; pertama, membuat term-term baru yang mendasari konsep mashlahah, sehingga konsepnya menjadi lebih jelas dan terarah. Kedua, merekonstruksi terminologi-terminologi dalam hukum Islam yang berkaitan dengan mashlahah agar mempunyai makna yang mendukung pengembangan mashlahah modern, seperti qath'i dan dzanni, ta'lil dan ta'abbudi, konsep nash, akal, dan nilai-nilai kemanusiaan. Ketiga, menjadikan mashlahah (maqashid) sebagai ruh yang mendasari kodifikasi dan spirit dalam membuat Undang-Undang dalam menjawab problematika hukum Islam kontemporer.

Atas nama ketulusan, penulis menyadari bahwa terselesainya karya ini, tidak akan terjadi tanpa bantuan dari beberapa pihak, baik moril maupun materiil. Untuk itu, penulis bermaksud menghaturkan selaksa terima kasih kepada beberapa pihak tersebut:

Ayahanda H. Muhammad Herry dan Ibunda Siti Romlah (alm) dengan segala pengorbanannya. Penyesalan terbesar penulis adalah saat penulis telah mulai "menikmati" buahnya ilmu, tanpa didampingi oleh Ibunda tercinta. Penulis hanya mampu berkata: "Seandainya mampu kugapai rembulan dan kucomot bintang-bintang, kan kupersembahkan kepada beliau berdua". Warhamhuma kama rabbayani saghira.

Dekan Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia (FIAI-UII) Dr. H. Tamyiz Mukharrom, MA, Kaprodi Hukum Islam Prof. Dr. Amir Muallim, MIS, dan seluruh kawan-kawan dosen serta staf FIAI UII.

Terakhir, kepada istriku Dinda Rufiah, pendekarku Muhammad Adzka Lionel Akbar dan bidadari kecilku Zara Vina Aurora Madina, terimakasih atas support dan waktunya. Kalian telah merelakan waktu-waktu bersama terpotong untuk penyelesaian karya ini.

Semoga apa yang telah diperbuat menjadi amal shaleh yang akan mampu menolong kita di kemudian hari. Smoga kita semua dimudahkan dalam menggapai cita dan asa. Amin.

Prambanan, 20 Mei 2017 M

Dr. Muhammad Roy Purwanto

Daftar Isi

Kata Pengantar **v**
Daftar Isi **vii**
PENDAHULUAN **9**
1.1 Pendahuluan 9
1.2 Rumusan Masalah 15
EPISTEMOLOGI HUKUM ISLAM DAN PERKEMBANGANNYA **17**
2.1 Epistemologi Sebagai Metode Menemukan Ilmu 17
2.1.1 Empirisme 18
2.1.2 Rasionalisme 20
2.1.3 Penggabungan Rasionalisme dan Empirisme 22
2.2 Epistemologi dalam Bangunan Ilmu Keislaman 24
2.2.1 Epistemologi ***Bayâni*** ***25***
2.2.2 Epistemologi ***Irfâni*** ***26***
2.2.3 Epistemologi Burh***â***ni 28
2.3 Epistemologi Hukum Islam Modern 29
2.3.1 Akal 33
2.3.2 Realitas (Alam dan Kemanusiaan) 35
2.3.3 Ayat-Ayat Muhkamat 37
REFORMULASI MASHLAHAH DAN KAIDAH-KAIDAH IJTIHAD **39**
3.1 Redefinisi Term-term Seputar Konsep Mashlahah 39
3.1.1 Nash (Teks) 39
3.1.2 Qath'i dan ***Zhanni*** ***43***
3.1.2.1 Ta'lîl dan Ta'abbudi 46
3.2 Reformulasi Epistemologi Mashlahah 48
3.2.1 Reformulasi Epistemologi Mashlahah 48
3.2.1.1 Akal 48
3.2.1.2 Nilai-Nilai Kemanusiaan 51
3.2.1.3 Nash Qath'i 53
3.2.3 Mashlahah berdasarkan Metodologi Ilmiah 63
3.2.3.1 Mashlahah Berbasis Etika 63

3.2.3.2 Mashlahah Berbasis Teknologi 71
3.3 Reformulasi Idiologi Mashlahah 73
3.3.1 Menciptakan Mashlahah Antroposentris 73
REFORMULASI IJTIHAD ISTISLAHI SEBAGAI METODE IJTIHAD KONTEMPORER 83
4.1 Ijtihad ***Istishlâhi*** ***83***
4.1.1 Ijtihad ***Istishlâhi*** Teoritik 86
4.1.2 Ijtihad ***Istishlâhi*** Praktis 99
4.2 Tatacara Ijtihad ***Istishlâhi*** Yang telah Dipraktekan 103
4.2.1 Tatacara Sahabat Menyelesaikan Hukum. 111
4.3 Aplikasi Mashlahah sebagai Sumber Hukum Positif 118
KESIMPULAN 125
Referensi 126
GLOSARIUM 143
Indeks 155

BAB 1
PENDAHULUAN

1.1 Pendahuluan

Kata *maqāsid al-syarī'ah* lazim digunakan *usūliyyūn* sebagai istilah untuk menyebut sebuah konsep tentang tujuan syariat.[1] Secara kebahasaan, kata *maqāsid* merupakan bentuk jamak dari kata *maqsid* yang berarti tempat tujuan. Kata *maqsid* berasal dari kata *qasd*, (*qasada*, *yaqsidu*, *qasd*, *fahuwa qāsid*). Ibn Manzūr memaknai kata *qasd* dengan arti; tetap pada jalan (*istiqāmat al-tarīq*) sebagaimana dalam firman Allah dalam ayat 9 surat al-Nahl: "Dan hak bagi Allah (menerangkan) jalan yang lurus…," artinya, ajakan dengan hujah dan dalil-dalil yang jelas. Selain makna di atas, kata *qasd* juga berarti adil (*'adl*), atau sikap pertengahan (*i'tidāl*), yaitu kebalikan dari sikap melampaui batas (*ifrāt*), seperti sikap pertengahan antara boros (*isrāf*) dan kikir (*taqtīr*).[2]

Dari makna kebahasaan ini, dapat dipahami bahwa kata *maqsid* berarti arah (*hadf*), atau tujuan akhir (*ghāyah*) yang dibutuhkan untuk bisa tetap (*istiqāmah*) di jalan yang ditempuh, ia juga berarti adil (*'adl*), dan sikap pertengahan (*i'tidāl*). Selanjutnya makna kebahasaan ini tidak lepas dalam penggunaannya sebagai istilah khusus di kalangan *usūliyyūn*, yaitu sesuatu yang dituju di balik perbuatan.[3]

Ada pun kata *al-syarī'ah* berasal dari *syara'a*, *yasyra'*, *syar'*, *wa syurū'*. Secara etimologis berarti jalan (*al-tarīqah*), yaitu jalan yang ditempuh menuju sumber air untuk diminum. Secara terminologis, kata *al-syarī'ah* berarti jalan yang lurus yang diridhai Allah bagi hamba-Nya, dan aturan hukum sebagai tatanan bagi hamba-Nya.[4] Lebih ringkas, 'Alī al-Tahānuwī (w. 1362 H/1943 M) mendefinisikan *al-syarī'ah* sebagai efek perintah yang memberikan pembebanan berupa *'ubudiyyah*.[5]

1 Sebagai contoh dapat dilihat dari beberapa buku, antara lain: 1) Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law; A System Approach*, 2007; 2) Yūsuf al-Qaradawī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāsid al-Syarī'ah; Bayna al-Maqāsid al-Kulliyyah wa al-Nusūs al-Juz'iyyah*, 2006; 3) Ziyād Muhammad Ahmīdān, *Maqāsid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 2004; 4) Yūsuf Ahmad Muhammad al-Badawī, *Maqāsid al-Syarī'ah 'ind Ibn Taymiyyah*, 2000; 5) Muhammad Sa'ad ibn Ahmad ibn Mas'ūd al-Yūbī, *Maqāsid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 1998; 6) Bin Zaghībah 'Izz al-Dīn, *al-Maqāsid al-'Āmmah li al-Syarī'at al-Islāmiyyah*, 1996.

2 Ibn Manzūr. *Lisān al-'Arab* (Kairo: Dār al-Hadīth, 2003), jld. VII, hlm. 377.

3 Mustafā ibn Karāmat Allāh Makhdūm. *Qawā'id al-Wasā'il fī al-Syarī'at al-Islāmiyyah; Dirāsat Usūliyyah fī Dū' al-Maqāsid al-Syarī'ah* (Riyad: Dār Isybīliya, 1999), hlm. 34.

4 Bin Zaghībah 'Izz al-Dīn. *Al-Maqāsid al-'Āmmah li al-Syarī'at al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Safwah, 1996), hlm. 39.

5 Muhammad 'Alī al-Tahānuwī. *Mawsū'ah Kasysyāf Istilāhāt al-Funūn wa al-'Ulūm*, tahkik: 'Alī Dahrūj (Beirut: Maktabah Libnān, 1996), jld. I, hlm. 1019.

Gabungan (*tarkīb idāfī*) kedua kata di atas digunakan *usūliyyūn* sebagai istilah untuk menyatakan suatu objek yang merupakan temuan di balik ketetapan-ketetapan hukum syariat.

Allah sebagai pembuat syari'at (*Syâri'*) menurunkan tata aturan dan hukum-hukum kepada manusia melalui Muhammad saw, agar digunakan sebagai pedoman dalam kehidupan di dunia. Kehadiran hukum Allah (*al-aḥkâm al-syar'iyyah*) yang harus dijadikan pedoman dan acuan oleh umat manusia dalam mengarungi hidup, tiada lain maksudnya ialah agar manusia meraih kebaikan (*mashlaḥah*)[6], atau dengan kata lain untuk mewujudkan kemaslahatan umat manusia.[7] Berdasarkan ini, para pakar fiqh dan ushul fiqh telah sepakat bahwa mashlaḥah merupakan tujuan inti pensyariatan, sehingga muncul ungkapan yang sangat popular di kalangan ahli ushul yaitu "Dimana ada mashlaḥah di sanalah hukum Allah" (*ainamâ kânat al-mashlaḥah fa tsamma ḥukm Allah*).[8]

---

6 Mashlaḥah bermakna *al-shalâḥ*, merupakan *masdar mim* dari lafaz *shalaḥa-yashluḥu*. Adapun *istishlâh* merupakan kebalikan dari *istifsâd*. Lihat Jamâl al-Din Muhammad bin Mukarrom al-Anshâry, *Lisân al-Arab* (Kairo:Dâr al-Mishriyyat, t.th), juz 3. 348. Dalam *Munjid* disebutkan; *shalaḥa* itu berarti hilang kerusakan atau kemafsadahan. Ketika dikatakan نالف لاح تحلص berarti telah hilang kemafsadahan darinya. Secara majazi bermakna cocok dan berbuat baik (*muwâfaqah* dan *iḥsân*). Ketika dikatakan dia ahli mafsadah bukan maslahah, artinya dia termasuk golongan orang yang beramal fasid bukan beramal baik atau manfaat. Lihat Louis Malouf, *al-Munjid fi al-Lughah* (Beirut: Dâr al-Masyriq, 1986), hlm. 432. Sedangkan menurut *Munjid*, *mashlaḥah* secara etimologis berasal dari bahasa Arab yang terbentuk dari kata *shad, lam* dan *ḥa'*. Berasal dari huruf inilah kemudian terbentuk kata dasar *shalaḥa*, *shaluḥa, shalâḥan, shulûḥan* dan *shalâhiyatan*. Kata tersebut berarti kebaikan, benar, adil, saleh dan jujur. Fuad Ifran, *Munjid al-Thullâb* (Beirut: Dâr al-Fikr,t.th), hlm. 479

7 Muḥammad Thâhir bin Asyûr mengatakan bahwa semua ajaran syari'ah khususnya Islam, itu datang dengan tujuan membawa kemaslahatan bagi manusia di dunia dan akhirat. Oleh karena syariat Islam bertujuan demi kemaslahatan manusia, maka al-Qur'an yang berfungsi sebagai pedoman syara' hanya berbicara mengenai kemaslahatan baik secara langsung maupun tidak. Al-Qur'an dalam berbicara mengenai mashlahat memang tidak secara tegas menggunakan kata atau yang terbentuk darinya, akan tetapi banyak ayat yang mengindikasikan ke arah sana. Lihat. Muḥammad Thâhir bin Asyûr, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah* (Malaysia: Dâr al-Fajr, 1999), hlm. 180; Mushthafâ Dib al-Bughâ, *Ushûl al-Tasyrî' al-Islâmiy: Atsar al-Adillah al-Mukhtalif Fîhâ* (Beirut: Dâr al-Qalam. 1993), hlm. 128; Abd al-Wahhâb Khallâf, *Mashâdir al-Tasyrî' al-Islâmî Fîmâ Lâ Nashsha Fîhi* (Kuwait: Dârul Kalam, tt.), hlm. 111; Abû Ḥâmid al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ Min Ilmi al-Ushûl* (Beirut: Dâr al-Fikr,t.th) I, hlm. 286. Bandingkan dengan karya Muhammad Sa'îd Ramadlân al-Bûthî, *Dlawâbith al-Mashlaḥah fi al-Syarî'ah al-Islâmiyah* (Beirut: Mu'assasah ar-Risâlah, 2001), hlm. 56; Abî Ishâq al-Syâthibi, *Al-Muwâfaqât Fî Ushûl al-Syarî'ah* (Beirut: Dâr al-Fikr,tt.) II: hlm. 30; Mushthafâ Zaid, *Al-Mashlaḥah Fi al-Tasyrî' al-Islâmi Wa Najm al-Dîn al-Thûfi* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Arâbi, 1964), hlm. 127-132

8 Pada dasarnya hukum Islam dibentuk berdasarkan kemaslahatan manusia. Setiap segala sesuatu yang diperintahkan oleh Allah pasti mengandung mashlaḥah, begitupula segala sesuatu yang dilarang pasti mengandung bahaya (*mafsadah*). Semua hukum-hukum dan tatacara kehidupan yang dibuat oleh Allah untuk manusia, pada dasarnya bersumber pada dua kaidah dasar, yaitu "mengambil manfaat/mashlaḥah" (*jalb al-mashâlih*) dan menolak bahaya (*dar' al-mafâsid*). Artinya, semua hukum Allah dibuat untuk kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat. Yûsuf al-Qardawi, *al-Ijtihâd al-Mu'âshir* (t.tp: Dâr al-Tauzi' wa al-Nasyr al-Islâmiyyah, 1994), hlm. 68; Jalâl al-Dîn al-Suyûthi, *al-Asybâh wa al-Nazhâir* (Beirut: Maktabah, t.th), hlm. 7.

Konsep mashlahah sebagai maksud dari pensyariatan (*maqâshid al-syarî'ah*) dan mashlahah sebagai metode istimbat hukum menempati tempat utama dalam pembahasan ushul fiqh dan hukum Islam, sehingga sejak Islam awal sampai zaman kontemporer, banyak pemikir Islam yang mencurahkan pemikirannya tentang konsep ini. [9]

Menurut Muhammad Khalid Masud, paling tidak ada enam kecenderungan mashlahah sebagai maksud pensyariatan (*maqâshid al-syarî'ah*) yang diexplorasi oleh ulama.[10] *Pertama*, ulama yang menerangkan mashlahah masih dalam bentuk yang sederhana, yaitu konsep penalaran baru yang diberi batasan-batasan dan definisi. Mereka adalah adalah Jamâluddin al-Isnawi (w. 771 H)[11] dan Tâjudin al-Subki (w. 771),[12] Syihâbuddin al-Qarrâfi (w. 684),[13] dan Shadr al-Syarî'ah al-Mahbubi (w. 747).[14] *Kedua*, kelompok yang menolak mashlahah sebagai dasar penalaran yang shahih, kecuali jika didukung oleh nash. Pendapat ini didukung oleh Syaif al-Dîn al-Amidi (w. 631)[15] dan Ibn Hâjib (w. 646).[16] *Ketiga*, Pendapat Ibn Abd al-Salâm (w. 660) yang mengaitkan mashlahah dengan konsep tasawuf.[17] *Keempat***,** Kelompok keempat

9 Menurut Ahmad Raisuni, pemikir Islam pertama kali yang membahas mashlahat sebagai maksud syari'ah (*maqâshid al-syarî'ah*) secara jelas dan terkodifikasi adalah at-Turmudzi al-Hakim, ulama yang hidup pada abad ke-3. Ia menyuarakan konsep *maqâshid al-syarî'ah* melalui buku-bukunya, *al-Shalâh wa Maqâshiduhu, al-Haj wa Asrâruh, al-'Illah, 'Ilal al-syarî'ah, 'Ilal al-'Ubûdiyyah* dan *al-Furûq.* Setelah al-Hakim kemudian muncul Abû Mansûr al-Maturidy (w. 333) dengan karyanya *Ma'khad al-Syara'* disusul Abû Bakar al-Qaffâl al-Syâsyi (w.365) dengan bukunya *Ushûl al-Fiqh* dan *Mahâsin al-Syarî'ah*. Setelah al-Qaffâl muncul Abû Bakar al-Abhâri (w.375) dan al-Bâqilâni (w. 403) masing-masing dengan karyanya, diantaranya, *Mas'alah al-Jawâb wa al-Dalâil wa al 'Illah* dan *al-Taqrîb wa al-Irsyâd fi Tartîb Thuruq al-Ijtihâd.* Sepeninggal al-Bâqilâni muncullah al-Juwainy (w. 478) dengan *al-Burhân, al-Waraqât, al-Ghiyâtsi,* dan *Mughîtsul Khalq*, dilanjutkan oleh al-Ghazâli (w. 505) dengan kitab Ushûlnya *al-Mustashfâ, al-Mankhûl, al-Wajîz, dan Syifâ' al-Ghalîl.* Selanjutnya al-Rázy (w.606 H) dengan bukunya *Mafâtih al-Ghaib, al-Ayat al-Bayyinât, al-Mahshûl dan Asas at-Taqdîs,* dilanjutkan al-Amidy (w. 631) dengan *al-Ahkâm, dan Ghâyat al-Marâm,* Ibn Hájib (w. 646 H), al-Baidhâwi, al-Asnawi (w. 771 H), Ibn Subki (w. 771), Ibn Abd al-Salâm (w. 660 H) , al-Qarrâfi (w. 684) dengan *Nafais al-Ushûl, Syarh al-Mahshûl, al-Furuq, al-Ihkâm fi Tamyiz al-Fatâwa 'an al-Ahkâm wa Tasharruf al-Qâdhi wa al-Imâm,* al-Thúfi, (w. 716) dengan *Mukhtashar al-Raudhah wa Syarhuhu* dan *al-Iksar fi Qawâid al-Tafsîr,* Ibn Taimiyyah dan Ibn Qayyim (w. 751) dengan *Zâdul Ma'âd, I'lâm al-Muwâqi'în, Syifâ' al-'Alîl* dan *Miftâh Dâr al-Sa'âdah.* Lihat. Ahmad Raisuni, *Nadhariyyat al-Maqâshid 'Inda al-Imâm al-Syâthibi*, (Beirut: al-Muassasah al-Jami'iyyah Liddirasat wan Nasyr wa al-Tauzi', 1992), hlm. 32.

10 Muhammad Khalid Masud, *Filsafat Hukum Islam.* terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1996), hlm. 166.

11 Pendapatnya tentang mashlahah dapat dilihat di karyanya. Lihat. Jamâluddin al-Isnawi, "Nihâyat al-Su' ", pada pinggir kitab Ibn Amir al-Hajj, *al-Taqrîr wa al-Tahbîr* (Kairo: Bulaq, 1317), Jilid III, hm. 134-140.

12 Tâj al-Dîn al-Subki, "Jam' al-Jawâmi' ", dalam Abd al-Rahmân al-Bannani, *Hâsyiyah alâ Matn Jam'u al-Jawâmi'*, Jilid II (Kairo: Mushthofa Babi, 1937), hlm. 270-285.

13 Syihâb al-Dîn al-Qarrâfi, "Tanqih al-Ushûl fi Ilm al-Ushûl" dalam *al-Dzâkirah* (Kairo: Mathba'ah Kulliyah al-syarî'ah, 1961), hlm. 144-146.

14 Shadr al-syarî'ah al-Mahbûbi, *al-Tawdhîh wa al-Tanqih* , jilid II (Kairo: Mathba'ah Bosanawi, 1304), hlm. 536-540.

15 Saif al-Dîn al-Amidi, *al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm* Juz. IV (Kairo: Mathba'ah al-Ma'ârif, 1914), hlm. 215-217.

16 Ibn Hajib, *Mukhtashar Muntahâ al-Ushûli,* jilid II (Kairo: Bulaq, 1317), hlm. 289.

17 Izz al-Dîn bin Abd al-Salam menjadi pengikut tarekat Syuhrawardiyah dan Syadziliyah. Lihat. Ridwan Ali

mengambil jalan tengah diantara dua pendapat yang menolak dan menerima mashlahah. Pendapat ini didukung oleh Ibn Taymiyyah (w. 728) dan Ibn Qayyim al-Jauziyyah (w. 751). [18] *Kelima*, adalah pendapat Najmuddin al-Thûfi (w. 716)[19] yang menjadikan mashlahah sebagai prinsip dasar yang lebih dominan daripada nash. [20] *Keenam*, adalah pendapat al-Syâtibi yang menjadikan mashlahah (*maqâshid al-syarî'ah*) sebagai metode dan pendekatan dalam istinbat hukum.[21] Metode al-Syâtibi ini, selanjutnya pada era kontemporer diikuti oleh beberapa pemikir ushul fiqh, seperti Muhammad Thâhir Ibin 'Asyûr (1879-1973 M) dan Alâl al-Fâsi.

Menurut Ahmad Raisûni, pemikir Islam pertama kali yang membahas mashlahah sebagai maksud syari'ah (*maqâshid al-syarî'ah*) adalah al-Turmudzî al-Hâkim, ulama yang hidup pada abad ke-3 H. Ia menyuarakan konsep *maqâshid al-syarî'ah* melalui buku-bukunya, *al-Shalâh wa Maqâshiduhu, al-Haj wa Asrâruh, al-'Illah, 'Ilal al-syarî'ah, 'Ilal al-'Ubûdiyyah* dan *al-Furûq*.[22] Setelah al-Hâkim kemudian muncul Abû Manshûr al-Maturidî (w. 333) dengan karyanya *Ma'khad al-Syara'* disusul Abû Bakar al-Qaffâl al-Syâsyî (w.365) dengan bukunya *Ushûl al-Fiqh* dan *Mahâsin al-Syarî'ah*. Setelah al-Qaffâl muncul Abû Bakar al-Abhâri (w.375) dan al-Bâqilâny (w. 403) masing-masing dengan karyanya, di antaranya,

---

Nadwi, *Izz al-Dîn Ibn Abd al-Salâm*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1960), hlm. 103-110.

18 Ibn Taymiyyah, *Majmû' al-Rasâ'il wa al-Masâ'il,* jilid V (Kairo: Matba' Manar, 1349), hlm. 22.

19 Najm al-Dîn al-Thûfi, nama lengkapnya adalah Sulaimân (ada yang menambahkan Abû ar-Rabî') bin'Abd. al-Qawi Ibnu al-Karîm Ibnu Sa'îd al-Thûfi al-Sarsari al-Bagdadi al-Hanbali. Nama al-Thûfi sebenarnya dinisbatkan dengan *Thaufa*, sebuah desa di Sarsara dekat Baghdad dimana ia dilahirkan. Musthafa Zaid, *Al-Mashlahah Fî al-Tasyrî' al-Islâmî Wa Najmuddin al-Thûfi* (t.tp: Dar al-Fikr al-Arabi, t.th.), hlm. 65

20 Mengambil sesuatu yang disepakati menurut al-Thûfi lebih utama daripada mengambil sesuatu yang diperselisihkan. Maka mengambil mashlahat lebih utama dibandingkan mengambil teks-teks yang secara dhohir saling berselisih. Perbedaan-perbedan antar teks ini bisa dilihat pada perbedaan madhab dan saling berselisihnya mereka. Lihat. Abdullah M. al-Husain al-'Amiri, *al-Thûfi's Refutation of Traditional Moslem Jurist Source of Law and His Views on the Priority of Regard for Human Welfare as the Highest Legal Sources of Principle* (Canada, McGill University, 1993).

21 Al-Syâtibi melihat ada yang kurang dan 'terlupakan' dalam metodologi yang dipakai orang-orang dahulu. Atau lebih tepatnya formulasi ushul fiqh yang ada saat itu kurang memberikan jawaban pada problematika yang dihadapi umat, karenanya dianggap perlu memformat ulang kerangka ushul fiqh. Dalam *Al-Muwâfaqât,* Syâtibi mencoba memformat ulang ushul fiqh yang selama ini terkesan tidak bisa beradaptasi dengan lingkungan. Pembahasan *maqâshid* tidak lagi menjadi pembahasan sekunder, tapi Al-Syâtibi memberikan porsi yang cukup untuk pembahasan ini. Selain itu manhaj yang dipakai Al-Syâtibi berbeda dengan pendahulunya, ia ingin menjadikan ilmu ini sebagai *ilmu burhâni*, ilmu yang berlandaskan pada dalil qoth'i. Dalam muqadimahnya ia menyebutkan bahwa ushul fiqh dalam agama adalah pasti/*qoth'iah* bukan *zhanniah*. Lihat. Abi Ishâq al-Syâtibi. *Al-Muwafaqat*, hlm. 123.

22 Ahmad Raisûni, *Nadhariyyah al-Maqâshid 'Ind al-Imâm al-Syâthibi* (Beirut: al-Muassasah al-Jami'iyyah Liddirasat wan Nasyr wa al-Tauzi', 1992), hlm. 32.

Mas'alah al-Jawâb wa al-Dalâil wa al 'Illah dan *al-Taqrîb wa al-Irsyâd fi Tartîb Thurûq al-Ijtihâd.* Sepeninggal al-Bâqilâny muncullah al-Juwainy (w. 478) dengan *al-Burhân, al-Waraqât, al-Ghiyâtsi,* dan *Mughîts al-Khalq*, dilanjutkan oleh al-Ghazâli (w. 505) dengan kitab ushulnya *al-Mustashfâ, al-Mankhûl, al-Wajîz,* dan *Syifâ' al-Ghalîl*. Selanjutnya al-Râzy (w.606 H) dengan bukunya *Mafâtih al-Ghaib, al-Ayat al-Bayyinât, al-Mahshûl* dan *Asas al-Taqdîs,* dilanjutkan al-Âmidy (w. 631) dengan *al-Ihkâm,* dan *Ghâyat al-Marâm,* Ibn Hâjib (w. 646 H),[23] al-Baidhâwi, al-Asnawi (w. 771 H), Ibn Subki (w. 771), Ibn Abd al-Salâm (w. 660 H)[24], al-Qarrâfi (w. 684) dengan *Nafâis al-Ushûl, Syarh al-Mahshûl, al-Furûq, al-Ihkâm fi Tamyîz al-Fatâwa 'an al-Ahkâm wa Tasharruf al-Qâdhi wa al-Imâm,* al-Thûfi (w. 716) dengan *Mukhtashar al-Raudhah wa Syarhuhu* dan *al-Iksar fi Qawâ'id at-Tafsîr,* Ibn Taimiyyah dan Ibn Qayyim (w. 751) dengan *Zâd al-Ma'âd, I'lâm al-Muwâqi'în, Syifâ' al-'Alîl* dan *Miftâh Dâr al-Sa'âdah*.[25]

Di masa modern, konsep mashlahah mengalami perumusan lebih lanjut dan tetap dijadikan dasar ijtihad disesuaikan dengan perubahan zaman.[26] Pada tahun 1857, *Ahd al-Anâm,* sebuah dokumen pembaharuan dalam hukum Tunisia, dikeluarkan. Dalam preambulnya dikatakan bahwa mashlahah dirujuk sebagai prinsip penafsiran hukum, karena Allah telah mewahyukan hukum sesuai dengan kepentingan-kepentingan manusia (*mashâlih al-nâs*). Dokumen ini menunjukkan tiga prinsip sebagai komponen-komponen konsep maslahah, yaitu

23 Pandangan Ibn Hâjib tentang mashlahah adalah hanya menerima mashlahah yang sesuai dengan nash, sedangkan *mashlahah mursalah* apalagi *mashlahah mulghah* tidak diterima sama sekali. Lihat. Ibn Hâjib, *Mukhtashar Muntahâ al-Ushûli,* jilid II (Kairo: Bulaq, 1317 H), hlm. 289.

24 Bagi Ibn Abd al-Salâm, mashlahah berarti kenyamanan (*pleasure*) dan kegembiraan (*farah*) serta sarana-saran yang membawa kepada keduanya. Karena itu, mashlahah terbagi menjadi dua, yaitu mashlahah dunia dan mashlahah akhirat. Mashlahah dunia bisa diketahui dengan akal dan mashlahah akhirat bisa diketahui melalui naql. Lihat. Izz al-Dîn Ibn Abd al-Salâm, *Qawâ'id al-Ahkâm fî Mashâlih al-Anâm,* jilid I (Kairo: Istiqamah, t.th), hlm.10.

25 Urutan di atas adalah versi Ahmad Raisûni, sedangkan menurut Yûsuf Ahmad Muhammad al-Badawy, sejarah *Maqâshid al-Syarî'ah* ini dibagi dalam dua fase yaitu fase sebelum Ibn Taimiyyah dan fase setelah Ibn Taimiyyah. Adapun menurut Hammâd al-Ubaidy orang yang pertama kali membahas *Maqâshid al-Syarî'ah* adalah Ibrâhim al-Nakhâ'i (w.96H), seorang tabi'in sekaligus gurunya Hammâd bin Sulaimân gurunya Abû Hanîfah. Setelah itu lalu muncul al-Ghazâli, Izz al-Dîn Abd al-Salâm, Najm al-Dîn al-Thûfi dan terakhir Imâm Syâthibi. Lihat. Yûsuf Ahmad Muhammad al-Badawy, Maqâshid al-Syarî'ah 'Ind Ibn Taimiyyah (Yordan: Dâr al-Nafâis, 2000), hlm. 75-114.

26 Dengan meluasnya lingkup perubahan sosial yang mempengaruhi semua segi kehidupan, maka filsafat-filsafat utilitarian pun menjadi populer. Gerakan-gerakan modernisme dalam Islam mencari sebuah prinsip yang mampu menolong mereka menyesuaikan diri dengan kondisi-kondisi yang berubah. Mereka menemukan konsep ini dalam mashlahah. Karena itu, perhatian dicurahkan kepada kajian tentang konsep ini di masa modern. Lihat. Muhammad Khâlid Masud, *Filsafat Hukum Islam,* terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Penerbit Pustaka, 1996), hlm. 190.

kebebasan, keamanan, dan persamaan.[27]

Pada tahun 1867 Khairudîn Pasha dalam *Aqwâm al-Masâlik* mengukuhkan kembali bahwa prinsip mashlahah harus menjadi pedoman tertinggi pemerintah. Menurutnya, prinsip mashlahah sangat penting karena bisa dipakai untuk membenarkan perubahan lembaga-lembaga demi kepentingan umum dan juga mengutuk perubahan manakala bertentangan dengan kepentingan umum (*mashlahah*).[28]

Pada tahun 1899, dalam pidatonya tentang pembaharuan-pembaharuan dalam sistem peradilan di Mesir dan Sudan, Muhammad Abduh menekankan penggunaan mashlahah sebagai prinsip pembimbing dalam pembuatan hukum.[29] Menurut Abduh, dalam konsep mashlahah inilah Islam lebih unggul daripada Kristen dalam pemikiran hukumnya, karena memiliki kesadaran akan realitas.[30]

Pembahasan tentang mashlahah dalam versi yang beragam, juga dilakukan oleh pemikir-pemikir hukum Islam kontemporer, di antaranya adalah Rasyîd Ridlâ,[31] Shubhî Mahmashâni,[32] Abd al-Razzâq al-Sanhûri,[33] Ma'rûf al-Duwâlibi,[34] Mushthafâ al-Syalabi,[35] Abd al-Wahhâb Khallâf,[36] Muhammad al-Khudlari[37] dan Mushthafâ Zaid.[38]

Berdasarkan kenyataan ini, menurut penulis perlu reformulasi konsep mashlahah menjadi kosep yang lebih hidup dan dinamis dengan mengambil teori-teori kontemporer. Sehingga ketika seorang mujtahid berijtihad, maka model ijtihad istislahi menjadi layak untuk dijadikan rujukan.

---

27 Dokumen ini menjadi instrument hukum yang mendasar dalam Konstitusi tahun 1860-Konnstitusi pertama yang dikeluarkan di Negara muslim di masa modern. Lihat. Albert Hourani, *Arabic Thought in Liberal Age: 1798-1939* (London: Oxford Press, 1962), hlm. 65.

28 Muhammad Khalid Masud, *Filsafat Hukum,* hlm. 190.

29 Menurut J. Schacht, prinsip mashlahah lebih disukai oleh Abduh daripada penerapan hukum Islam secara harfiah. J. Schacht, "Muhammad Abduh", *Shorter Encyclopedia of Islam* (Leiden: Brill, 1961), hlm. 406.

30 Khairuddîn dan Abduh menyebut mashlahah sebagai prinsip penafsiran hukum, prinsip perubahan, dinamisme, dan adabtabilitas. Muhammad Abduh, *Taqrîr Mufti al-Diyâr al-Mishriyyah fi Ishlâh al-Mahâkim al-Syar'iyyah,* jilid II (Kairo: t.p., 1899), hlm. 761.

31 Rasyîd Ridlâ, *Yusr al-Islâm* (Kairo: Nahdhah, 1956), hlm. 72-75.

32 Shubhî Mahmashâni, *Falsafah al-Tasyrî' fi al-Islâm* (Beirut: Dâr al-Ilm, tt), hlm. 130-133, 205

33 Abd al-Razzâq al-Sanhûri, "Wujub Tanqîh al-Qânun al-Madani al-Mishri", dalam *Majallât al-Qânun wa al-Iqtishâd,* jilid 6 (1963), hlm. 3-144.

34 Ma'rûf al-Duwâlibi, *al-Madkhal lâ 'Ilm al-Ushûl al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Ilm, 1965), hlm. 442-450.

35 Mushthafâ al-Syalabi, *Ta'lîl al-Ahkâm: 'Ardl wa Tahlîl li al-Tharîqah al-Ta'lîl wa Tathowwuratiha fi Ushûl al-Ijtihâd wa al-Taqlîd* (Kairo: Azhar, 1949), hlm. 278-384.

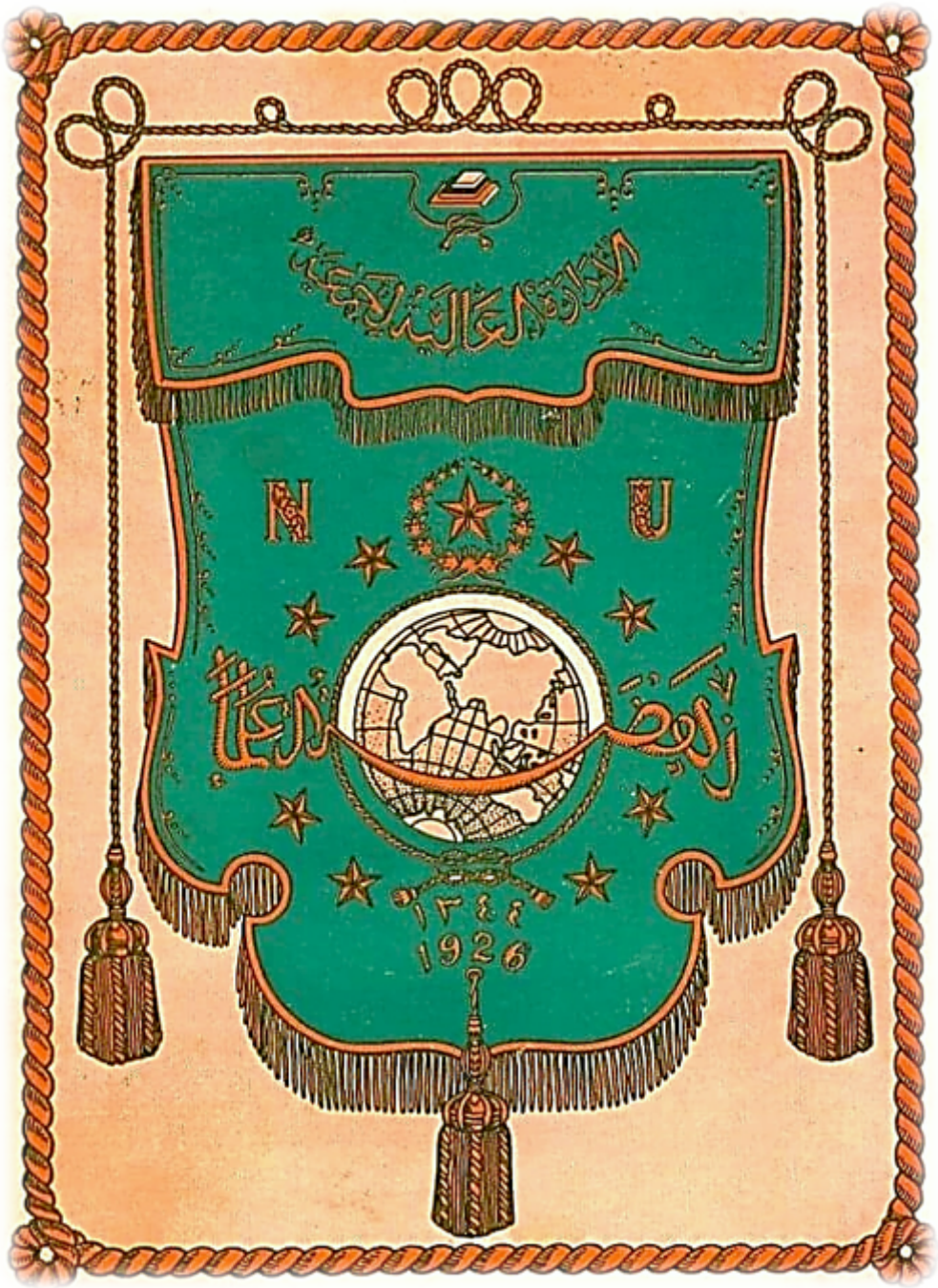
36 Abd al-Wahhâb Khallâf, *Mashâdir al-Tasyrî',* hlm. 70-122.

37 Muhammad al-Khudlari, *Ushûl al-Fiqh*, hlm. 32.

38 Mushthafâ Zaid, *al-Mashlahah fi al-Tasyrî', hlm.* 91

1.2 Rumusan Masalah

a. Bagaimana perkembangan epistemologi hukum Islam sebagai dasar mashlahah dan ijtihad istishlahi?
b. Bagimana bentuk reformulasi mashlahah dari mashlahah klasik menuju mashlahah kontemporer?
c. Bagaimana reformulasi ijtihad istishahi sebagai metode ijtihad kontemporer?


N U
١٣٤٤
1926

BAB 2
EPISTEMOLOGI HUKUM ISLAM DAN PERKEMBANGANNYA

2.1 Epistemologi Sebagai Metode Menemukan Ilmu

Berasal dari bahasa Yunani *episteme* dan *logos*. *Episteme* biasa diartikan pengetahuan atau kebenaran dan *logos* diartikan pikiran, kata, atau teori. Epistemologi disebut juga dengan istilah teori pengetahuan (*theory of knowledge*).[39] Ia merupakan cabang filsafat yang berurusan dengan hakekat ilmu pengetahuan, dari mana pengetahuan tersebut didapatkan.[40] Dengan kata lain, epistemologi atau teori pengetahuan, membahas secara mendalam segenap proses yang terlihat dalam usaha memperoleh pengetahuan.[41]

Ada beberapa pengertian epistemologi yang diungkapkan para ahli yang dapat dijadikan pijakan untuk memahami apa sebenarnya epistemologi itu. Ada yang menyatakan bahwa epistemologi merupakan pembahasan mengenai bagaimana kita mendapatkan pengetahuan: apakah sumber-sumber pengetahuan? apakah hakikat, jangkauan dan ruang lingkup pengetahuan? Sampai tahap mana pengetahuan yang mungkin untuk ditangkap manuasia.[42]

Menurut Musa Asy'arie, epistemologi adalah cabang filsafat yang membicarakan mengenai hakikat ilmu, dan ilmu sebagai proses adalah usaha yang sistematik dan metodik untuk menemukan prinsip kebenaran yang terdapat pada suatu obyek kajian ilmu. Sedangkan, P. Hardono Hadi menyatakan, bahwa epistemologi adalah cabang

---

39 Roderick M. Chisholm dalam bukunya *Theory of Knoledge*, mengemukakan problem-problem epistemologi yang berkisar pada beberapa pertanyaan, antara lain: apa perbedaan antara pengetahuan dengan opini yang benar, bagaimana mencari justifikasi atas pengetahuan terhadap sesuatu, apa hakekat yang pengetahuan, dari mana asalnya, apa sumbernya dan sejauh mana pengetahuan manusia itu, apa itu kebenaran akal (*truths of reason*), dan apa problem kebenaran. Baca Alfons Taryadi, *Epistemologi Pemecahan Masalah: Menurut Karl R. Popper* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1991), hlm. 21-3; Sidi Gazalba, *Sistematika Filsafat: Pengantar Kepada Teori Pengetahuan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), hlm. 4.

40 D.W. Hamlyn, "History of Epistimology," dalam *The Encyclopedia of Philosophy,* ed. Paul Edwards, vol. 3 (New York and London: Macmillan Publishing Co., Inc & The Free Press and Collier Macmillan Publishers, 1967), hlm. 8-9.

41 Jujun S. Suriasumantri, "Tentang Hakekat Ilmu: Sebuah Pengantar Redaksi," dalam *Ilmu dalam Perspektif*, ed. Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2001), hlm. 9.

42 *Ibid*,.

filsafat yang mempelajari dan mencoba menentukan kodrat dan skope pengetahuan, pengandaian-pengendaian dan dasarnya, serta pertanggungjawaban atas pernyataan mengenai pengetahuan yang dimiliki. Sedangkan D.W Hamlyn mendefinisikan epistemologi sebagai cabang filsafat yang berurusan dengan hakikat dan lingkup pengetahuan, dasar dan pengendaian-pengendaiannya serta secara umum hal itu dapat diandalkannya sebagai penegasan bahwa orang memiliki pengetahuan.[43]

Adapun persoalan yang menjadi pusat perhatian epistemologi di antaranya adalah pertanyaan-pertanyaan berikut: apa itu pengetahuan? dimana pengetahuan bisa didapatkan? berapa banyak pengetahuan yang bisa kita dapatkan? apakah indera bisa memberi pengetahuan? dapatkah akal memberi pengetahuan kepada manusia? dan apa hubungan antara pengetahuan dan kepercayaan yang benar?[44]

Berdasarkan kenyataan inilah ada beberapa metode dasar untuk memperoleh ilmu pengetahuan, yaitu empirisme, rasionalisme, dan penggabungan keduanya.[45]

2.1.1 Empirisme[46]

Empirisme berasal dari kata Yunani *empeirikos*, artinya pengalaman. Menurut aliran ini manusia memperoleh pengetahuan melalui pengalaman pengalaman indrawi. Empirisme berpendapat bahwa pengetahuan berasal dari pengalaman sehingga pengenalan indrawi merupakan pengenalan yang paling jelas dan sempurna. Penganut

43 Istilah-istilah lain yang setara maksudnya dengan 'epistemologi' dalam pelbagai kepustakaan filsafat kadang-kadang disebut juga logika material, kriteriologi, kritika pengetahuan, gnosiology, dan dalam bahasa Indonesia lazim dipergunakan istilah 'filsafat pengetahuan'.

44 Epistemologi mencakup pertanyaan yang harus dijawab, apakah ilmu itu, dari mana asalnya, apa sumbernya, apa hakikatnya, bagaimana membangun ilmu yang tepat dan benar, apa kebenaran itu, mungkinkah kita mencapai ilmu yang benar, apa yang dapat kita ketahui, dan sampai dimanakah batasannya. Semua pertanyaan itu dapat diringkat menjadi dua masalah pokok ; masalah sumber ilmu dan masalah benarnya ilmu. Lihat. D.W. Hamlyn, "History of Epistemology" dalam Paul Edwards (ed), *The Encyclopedia of Philosophy*, (New York-London: Macmillan Publishing Co., Inc & The Free Press, 1990), hlm. 9.

45 Loren Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000), hlm. 67.

46 Aliran empirisme, berpendapat bahwa ilmu pengetahuan didapat berdasarkan pada pengalaman yang ditangkap oleh pancaindera manusia. John Locke, tokoh empirisme Inggris berpendapat bahwa fikiran manusia ketika lahir dianggap sebagai selembar kertas lilin yang licin (*tabula rasa*) di mana data yang ditangkap pancaindera lalu tergambar di situ. Ini membuktikan bahwa ilmu pengetahuan itu digali dari pancaindera manusia, bukan akal. Aliran ini dipandegani oleh Aristoteles, Francis Bacon, John Locke, Berkeley, dan Hume. Baca. *Ibid*,. hlm. 213; Stanley M. Honer dan Thomas C. Hunt, "Metode dalam Mencari Pengetahuan: Rasionalisme, Empirisme, dan Metode Keilmuan," dalam *Ilmu dalam Perspektif*, ed. Jujun S. Suriasumantri, hlm. 102-3.

empirisme mengatakan bahwa pengalaman tidak lain akibat suatu objek yang merangsang alat-alat inderawi, yang kemudian dipahami di dalam otak, dan akibat dari rangsangan tersebut terbentuklah tanggapan-tanggapan mengenai objek yang telah merangsang alat-alat indrawi tersebut. Aliran ini menganggap pengalaman sebagai satu-satunya sumber dan dasar ilmu pengetahuan.

Empirisme adalah merupakan paham yang mencoba memaparkan dan menjelaskan bahwa, sumber pengetahuan manusia itu adalah pengalaman. Paham ini dikemukakan oleh Francois Bacon ia adalah pelopor faham empirisme, dan beberapa pakar filsafat lainnya di antaranya John Locke, David Home dan George Barkeley.[47]

Menurut John Lock, bahwa pada waktu manusia dilahirkan, keadaan akalnya masih bersih ibarat kertas yang kosong yang belum bertuliskan apa pun (tabularasa). Pengetahuan baru muncul ketika indera manusia menimba pengalaman dengan cara melihat dan mengamati berbagai kejadian dalam kehidupan. Kertas tersebut mulai bertuliskan berbagai pengalaman indrawi. Seluruh sisa pengetahuan bisa diketahui dengan jalan menggunakan serta memperbandingkan ide-ide yang diperoleh dari pengindraan serta refleksi yang pertama dan sederhana.

Akal semacam tempat penampungan yang secara pasif menerima hasil-hasil pengindraan. Hal ini berarti bahwa semua pengetahuan manusia -betapa pun rumitnya- dapat dilacak kembali sampai pada pengalaman-pengalaman indrawi yang telah tersimpanan rapi di dalam akal. Jika terdapat pengalaman yang tidak tergali oleh daya ingatan akal, itu berarti merupakan kelemahan akal, sehingga hasil pengindraan yang menjadi pengalaman manusia tidak lagi dapat diaktualisasikan. Dengan demikian, bukan lagi sebagai ilmu pengetahuan yang faktual.

---

47 Menurut paham empirisme, metode untuk memperoleh pengetahuan didasarkan pada pengalaman yang bersifat empiris, yaitu pengalaman yang bisa dibuktikan tingkat kebenarannya melalui pengamalan indera manusia. Seperti petanyaan-pertanyaan bagaimana orang tahu es membeku? Jawab kaum empiris adalah karena saya melihatnya (secara inderawi/panca indera), maka pengetahuan diperoleh melalui perantaraan indera. Menurut John Locke, waktu manusia dilahirkan, akalnya merupakan sejenis buku catatan kosong, dan di dalam buku catatan itulah dicatat pengalaman-pengalaman indera. Akal merupakan sejenis tempat penampungan, yang secara prinsip menerima hasil-hasil penginderaan tersebut. Proses terjadinya pengetahuan menurut penganut empirisme berdasarkan pengalaman akibat dari suatu objek yang merangsang alat inderawi, kemudian menumbuhkan rangsangan saraf yang diteruskan ke otak. Di dalam otak, sumber rangsangan sebagaimana adanya dan dibentuklah tanggapan-tanggapan mengenai objek yang telah merangsang alat inderawi ini. Kesimpulannya adalah metode untuk memperoleh pengetahuan bagi penganut empirisme adalah berdasarkan pengalaman inderawi atau pengalaman yang bisa ditangkap oleh panca indera manusia. Lihat. Cuk Ananta Wijaya, *Pengantar Epistemologi Obyektif* (Yogyakarta: Bentang Budaya, 2003).

Sementara menurut George Barkeley bahwa seluruh gagasan dalam pikiran atau ide datang dari pengalaman dan tidak ada jatah ruang bagi gagasan yang lepas begitu saja dari pengalaman. Oleh karena itu, idea tidak bersifat independen. Pengalaman konkret adalah "mutlak" sebagai sumber pengetahuan utama bagi manusia, karena penalaran bersifat abstrak dan membutuhan rangsangan dari pengalaman. Berbagai gejala fisikal akan ditangkap oleh indra dan dikumpulkan dalam daya ingat manusia, sehingga pengalaman indrawi menjadi akumulasi pengetahuan yang berupa fakta-fakta. Kemudian, upaya aktualisasinya dibutuhkan akal. Dengan demikian, fungsi akal tidak sekedar menjelaskan dalam bentuk-bentuk khayali semata-mata, melainkan dalam konteks yang realistik.

Sedangkan menurut David Hum bahwa segala pengetahuan itu berasal dari pengalaman. Walaupun mungkin ada suatu dunia di luar kesedaran manusia, namun hal ini tidak dapat dibuktikan. Ia menolak sketisime, skeptisisme menurut beberapa filsuf adalah pandangan bahwa akal tidak mampu sampai pada kesimpulan, atau kalau tidak, akal tidak mampu melampaui hasil-hasil yang paling sederhana.

Empirisme kemudian, dalam filsafat ilmu, menekankan aspek-aspek pengetahuan ilmiah yang terkait erat dengan bukti, terutama seperti yang ditemukan dalam percobaan. Ini adalah bagian mendasar dari metode ilmiah bahwa semua hipotesis dan teori harus diuji terhadap pengamatan dari alam.

2.1.2 Rasionalisme

Berbeda dengan empirisme, rasionalisme memandang bahwa metode untuk memperoleh pengetahuan adalah melalui akal pikiran. Bukan berarti rasionalisme menegasikan nilai pengalaman, melainkan pengalaman dijadikan sejenis perangsang bagi akal pikiran untuk memperoleh suatu pengetahuan. Menurut Rene Descartes, kebenaran suatu pengetahuan melalui metode deduktif melalui cahaya yang terang dari akal budi. Maka akal budi dipahamkan sebagai: (1) sejenis perantara khusus, yang dengan perantara itu dapat dikenal kebenaran. (2) Suatu teknik deduktif yang dengan memakai teknik tersebut dapat ditemukan kebenaran-kebenaran yaitu dengan melakukan penalaran. Fungsi pengalaman inderawi bagi penganut rasionalisme sebagai bahan pembantu atau sebagai pendorong dalam penyelidikannya

memperoleh kebenaran.[48]

Tokoh-tokoh aliran ini di antaranya adalah Plato dan Rene Descartes. Menurut Plato, satu-satunya pengetahuan sejati adalah apa yang disebut sebagai efisteme, yaitu pengetahuan tunggal dan tak berubah, sesuai dengan ide-ide abadi. Oleh karena itu, apa yang kita tangkap melalui panca indra hanya merupakan tiruan cacat dari ide-ide tertentu yang abadi. Hanya ide-ide itu saja yang bersifat nyata dan sempurna. Segala hal lain hanya tiruan dan karena itu tidak nyata dan tidak sempurna. Dengan kata lain, manusia mengenal dan mengetahui bayangan itu melalui ide abadi. Maka pengetahuan bagi plato, adalah hasil ingatan yang melekat pada manusia. Pengetahuan adalah pengenalan kembali akan hal yang sudah diketahui dalam ide abadi. Pengetahuan adalah kumpulan ingatan terpendam dalam benak manusia. Dengan demikian, untuk mengetahui sesuatu, untuk menyelidiki sesuatu, dan berarti untuk sampai pada pengetahuan sejati, kita hanya mengandalkan akal budi yang sudah mengenal ide abadi.[49]

Sementara Descartes menganggap anjuran kaum skeptis supaya kita perlu meragukan semua keyakinan dan pengetahuan kita, bahkan kita perlu meragukan apa saja. Bagi Descartes, inilah metode filsafat yang paling tepat. Sasaran utama dari Descartes adalah bagaimana kita bisa sampai kepada pengetahuan yang pasti benar. Menurutnya, kita perlu meragukan segala sesuatu sampai kita mempunyai ide yang jelas dan tepat. Atas dasar ini, Descartes beranggapan bahwa hanya akal budi yang dapat membuktikan bahwa ada dasar bagi pengetahuan manusia, ada dasar untuk merasa pasti dan yakin akan apa yang diketahui.[50]

Sesungguhnya metode Descartes sangat sederhana. Menurutnya, kita harus meragukan segala sesuatu yang kita tangkap dengan panca indera kita sampai kita akhirnya tidak bisa lagi meragukan hal itu. Semua yang diragukan disingkirkan dan terus menerus begitu sampai kita mengetahui sesuatu secara pasti tanpa bisa diragukan. Itu adalah kebenaran atau pengetahuan yang benar. Dengan kata lain, untuk bisa sampai kepada kebenaran kita perlu meragukan segala hal, termasuk pendapat dan pengalaman kita sendiri. Ini kita lakukan dengan mengandalkan akal budi dengan berpikir.[51]

48 Adelbeert Sneijder, *Seluas Segala Kenyataan*, (Yogyakarta: PENERBIT KANISIUS, 2009), hlm. 46.

49 Endang Saifuddin Anshari, *Ilmu Filsafat,* (Surabaya: PT Bina Ilmu, 1979).

50 Theo Huijbers, *Filsafat Hukum Dalam Lintasan Sejarah*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1982), hlm. 68.

51 Sony Keraf & Mikhael Dua, *Ilmu Pengetahuan: Sebuah Tinjauan Filosofis*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2001),

2.1.3 Penggabungan Rasionalisme dan Empirisme

Imanuel Kant adalah tokoh yang mencoba menggabungkan antara empirisme dan rasionalisme. Untuk memahami dan mendalami pemikiran Kant adalah penting untuk menangkap suasana intelektual pemikiran filosofis yang berkembang pada masa Kant hidup. Karyanya mengenai teori pengetahuan di hasilkan pada waktu ada ketegangan antara pendekatan *continental*, yang menekankan pemikiran rasional, dan aliran Inggris, yang menekankan pengalaman inderawi sebagai dasar pengetahuan.[52]

Kant menentang kedua posisi ekstrem tersebut, bahwa semua pengetahuan muncul dari pengalaman, dan bahwa ada pengetahuan yang terlepas sama sekali dari pengalaman. Sebaliknya, dia yakin bahwa semua pengetahuan berhubungan dengan pengalaman, tetapi tidak dapat direduksikan kepada apa yang kita alami. Kant kemudian mengambil jalan tengah antara empirisisme dan rasionalisme. Ia menyebutnya idealisme transendental.

Kant melukiskan idealisme transendental sebagai keyakinan bahwa kita mempunyai pengetahuan hanya mengenai "penampilan" dan bukan mengenai benda sebagaimana adannya".[53] Penampilan dapat diketahui melalui pengalaman, tetapi bendanya sendiri tidak dapat diketahui sama sekali, sebab tidak ada sesuatu pun yang dapat diketahui pikiran tanpa kita mengalaminya.

Kritisisme Kant di atas dapat dianggap sebagai suatu usaha raksasa untuk mendamaikan rasionalisme dengan empirisisme. Rasionalisme mementingkan unsur *a priori* dalam pengenalan, yang lepas dari pengalaman (seperti misalnya ide-ide bawaan ala Descartes), sedang empirisisme menekankan unsur-unsur *aposteriori*, yang lekat dengan pengalaman (seperti Locke yang menganggap rasio sebagai lembaran putih-tabularasa-*as a white paper*). Menurut Kant, baik rasionalisme maupun empirisisme kedua-duanya berat sebelah. Ia berusaha

hlm. 43-46

52 Menurut Kant, rasionalisme dan empirisisme terlampau ekstrem dalam mengklaim sumber pengetahuan manusia. Kant menyatakan bahwa proses transformasi dari impresi-impresi (*sense-data*) menjadi pengetahuan lewat suatu proses yang sifatnya mental. Itu berarti proses terjadinya pengetahuan juga melibatkan konstruksi subyek manusia melalui kategori-kategori dibenaknya. Manusia memiliki kategori-kategori apriori yang berfungsi menata kesan-kesan inderawi yang datang dari realita eksternal (*aposteriori*). *Ibid*,.

53 Kant tidak selalu jelas mengenai apa yang dimaksud dengan ini. Kadang-kadang ia menulis seolah-olah penampilan adalah penampilan diri suatu macam kenyataan yang tersembunyi dari kita, di mana-mana ia menulis seolah-olah penampilan merupakan entitas bebas yang kita amati dan temukan. Lihat Linda Smith dan William Raeper, *Ide-Ide Filsafat dan Agama Dulu dan Sekarang* (Yogyakarta: Kanisius, 2000), hlm. 196.

menjelaskan bahwa pengenalan manusia merupakan paduan antara sintesa unsur-unsur *a priori* dengan unsur-unsur *aposteriori*. Unsur *a priori* memainkan peranan bentuk dan unsur *aposteriori* memainkan peranan materi.[54]

Secara ringkas, teori Kant dapat dijelaskan: (1) objek empiris adalah nyata; (2) kita tidak dapat menangkap objek transendental karena objek itu tidak termasuk dunia yang beruang, berwaktu, dan berkualitas; (3) objek-objek empiris adalah objek mana pun yang ditemukan atau dinyatakan melalui pengalaman.[55]Lebih jauh, menurut Kant, ada hirarki dalam proses pengetahuan manusia. Tingkat pertama, dan terendah adalah pencerapan indrawi (*sinneswahrnemung*); lalu berikutnya, tingkat akal budi (*verstand*); dan tingkat tertinggi dalam proses pengetahuan adalah tingkat budi atau intelek (*vernuft*).[56]

Dengan teorinya ini sebenarnya Kant bermaksud menunjukkan bahwa kita tidak dapat mengetahui dunia dalam dirinya sendiri, yaitu dunia yang dimengerti lepas dari cara ia tampak pada kita. Meskipun Kant berpendapat bahwa *noumena* tidak dapat kita capai, karena akibat-akibat adanya ruang dan waktu, ia tidak menyisihkan kemungkinan bahwa indera kita *de facto* dapat mempunyai gambaran kenyataan secara tepat. Bagi Kant, fenomena adalah benda sebagaimana kita alami, *noumena* adalah benda dalam dirinya sendiri.[57]

Kaitannya dengan pengetahuan, Kant juga mencanangkan apa yang disebutnya filsafat kritis. Dalam hal ini dibahas secara mendalam suatu analisis tentang epistemologi, suatu studi menyangkut dasar yang menjadi tempat berdirinya ilmu pengetahuan. Menurut Kant, kita menetapkan putusan-putusan tertentu yang tidak tergantung pada semua pengetahuan. Putusan-putusan ini digolongkannya sebagai *a priori* sintetis. Kata sintetis dimaksudkannya dalam hal ini berarti tidak analitis, dan pengetahuan yang terdapat di dalamnya pun tidak

54 Menurut Kant, unsur *a priori* itu sudah terdapat pada taraf indera. Ia berpendapat bahwa dalam pengetahuan inderawi selalu ada dua bentu *a priori*, yaitu ruang dan waktu. Jadi, ruang tidak merupakan suang kosong, di mana benda-benda diletakkan; ruang tidak merupakan ruang dalam dirinya (ruang *an sich*). Pendirian tentang pengalaman inderawi ini memiliki implikasi yang penting. Kant berkata: memang ada "das Ding an Sich" (benda dalam dirinya; *the thing in itself*). Tetapi "das Ding an Sich" selalu tinggal suatu X yang tidak dikenal. Kita hanya mengenal gejala-gejala (*Erschenungen*) yang merupakan sintesa antara hal-hal yang datang dari luar bentuk ruang dan waktu. Juhaya S. Praja, *Aliran-Aliran Filsafat dan Etika* (Bandung: Yayasan Piara, Bandung, 1997), hlm. 79.

55 Lihat kembali Linda Smith dan William Raeper, *Ide-Ide Filsafat,* hlm. 196

56 Lihat S.P. Lili Tjahjadi, *Hukum Moral: Ajaran Immanuel Kant tentang Etika dan Imperatif Kategoris* (Jakarta: PT. BPK Gunung Mulia, 2001), hlm. 36

57 Linda Smith dan William Raeper, *Ide-Ide Filsafat,* hlm. 196.

disiratkan dalam konsep yang orisinil. Umpamanya, batu itu keras adalah sebuah pernyataan analitis karena konsep keras itu inheren dalam konsep batu. Sedangkan pernyataan batu itu bercahaya merupakan putusan sintetis.[58]

Kebenaran pernyataan *a priori* sintetis tentunya tidak bisa disangkal, dan bisa diterima secara universal. Dengan kata, pernyataan sintetis, seringkali memiliki kekuatan dan daya yang sama dengan suatu pernyataan analitik. Dan ini juga bagi Kant harus bisa diterapkan dalam pengalaman, meskipun pernyataan-pernyataan tersebut mendahului pengalaman.[59]

2.2 Epistemologi dalam Bangunan Ilmu Keislaman

Bangunan ilmu-ilmu Islam-Arab mempunyai ciri khas epistemologi sendiri. Salah satu pemikir Arab-Islam kontemporer yang menawarkan gagasan epistemologi ilmu-ilmu Islam adalah Muhammad Abid al-Jabiri.

Muhammad Âbid al-Jâbiri,[60] dengan karya-karyanya mencoba mengkritisi *turâts* dan memetakan nalar epistemologis Arab yang telah dibentuk umat Islam pada masa lampau. Proyek intelektual al-Jâbiri ini bernama Kritik Nalar Arab (*naqd al-'aql al-Arabi*).[61] Guna merealisasikan

58 Paul Strathern, *90 Menit Bersama Kant* (Jakarta: Erlangga, 2001), hlm. 56.

59 *Ibid*.

60 Muhammad Âbid al-Jâbiri lahir di Figuig (Feiji), sebelah selatan Maroko pada tahun 1936. dan pendidikannnya dimulai dari tingkat ibtidaiyah di madrasah Burrah Wataniyyah, yang merupakan sekolah agama swasta yang didirikan oleh oposisi kemerdekaan. Setelah itu ia melanjutkan pendidikannya di sekolah menenggah dari tahun 1951-1953 di Casablanca dan memperoleh *Diploma Arabic High School* setelah Maroko merdeka. Sejak awal al-Jâbiri telah tekun mempelajari filsafat. Pendidikan filsafatnya di mulai tahun 1958 di univeristas Damaskus Syiria. Al-Jâbiri tidak bertahan lama di universitas ini. Setahun kemudian dia berpindah ke Universitas Rabat yang baru didirikan. Kemudian dia menyelesaikan program Masternya pada tahun 1967 dengan tesis *Falsafah al-Târîkh 'Ind Ibn Khaldun*, di bawah bimbingan Aziz Lahbabi (w.1992), dan gurunya juga seorang pemikir Arab Maghribi yang banyak terpengaruh oleh Bergson dan Sarter. Al-Jâbiri muda merupakan seorang aktvis politik berideologi sosialis. Dia bergabung dengan partai *Union Nationale des Forces Populaires* (UNFP), yang kemudian berubah menjadi *Union Sosialiste des Forces Populaires* (UNSFP). Pada tahun 1975 dia menjadi anggota biro politik USFP. Di samping aktif dalam politik, al-Jâbiri juga banyak bergerak di bidang pendidikan. Dari tahun 1964 dia telah mengajar filsafat di Sekolah Menengah, dan secara aktif terlibat dalam program pendidikan nasional. Pada tahun 1966 dia bersama dengan Mustafa al-Qomari dan Ahmed Sattati menerbitkan dua buku teks, pertama tentang pemikiran Islam dan kedua mengenai filsafat, untuk mahasiswa S1.

61 Nalar (Nalar) Arab dalam tetraloginya, yaitu kumpulan prinsip dan kaidah yang diberikan oleh peradaban Arab kepada para pengikutnya sebagai landasan memperoleh pengetahuan, atau aturan epistemologis, yakni sebagai kumpulan konsep dan prosedur yang menjadi struktur bawah sadar dari pengetahuan dalam fase sejarah tertentu. Al-Jabiry melihat bahwa kumpulan konsep dan prosedur pemikiran yang mengatur dengan ketat pola pandang orang Arab dan pola interaksinya dengan sesuatu itu memang ada. Berarti, orang Arab adalah individu anak manusia yang nalarnya terbuka, tumbuh dan berkembang dalam dalam peradaban Arab, hingga (peradaban Arab itu) memformat referensi pemikirannya yang utama, kalau bukan satu-satunya. Muhammad Aunul Abied Syah dan Sulaiman Mappiase, "Kritik Akal Arab: Pendekatan Epistemologis terhadap Trilogi Kritik al-Jâbiri," dalam Muhammad Aunul Abied Syah, dkk, ed., *Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung: Mizan,

"Kritik Nalar Arab" ini, ia menyusun buku babon dalam mengkritisi dan memetakan pemikiran, budaya, dan warisan (*turâts*) Arab Islam. Tetralogi buku tersebut adalah *Takwîn al-'Aql al-Arabi*,[62] *Bunyat al-'Aql al-'Arraby*: *Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyah li al-Nudzûm al-Ma'rifah fî al-Tsaqâfah al-'Arrabiyyah*,[63] *al-'Aql al-Siyâsi al-'Arabi*,[64] dan *'Aql al-Akhlâq al-'Arabi*.[65] Menurut al-Jabiri, ada tiga epistemologi pada bangunan keilmuan Islam-Arab, yaitu epistemologi bayani, epistemologi irfani, dan epistemologi burhani.

2.2.1 Epistemologi *Bayâni*

Secara etimologi, bay*â*n berarti penjelasan (eksplanasi). Al-J*â*biri berdasarkan beberapa makna yang diberikan kamus *Lisân al-'Arab* mengartikan sebagai memisahkan dan terpisah (*al fashl wa al-infishâl*) dalam kaitannya dengan metodologi, dan jelas dan penjelasan (*al-zhuhur wa al-izhhâr*) berkaitan dengan visi dari metode bayani.[66]

Sementara itu, secara terminologi *bayân* mempunyai dua arti (1) sebagai aturan penafsiran wacana, (2) sebagai syarat-syarat memproduksi wacana. Berbeda dengan makna etimologi yang telah ada sejak awal peradaban Islam, makna etimologis ini baru lahir belakangan, yakni pada masa kodifikasi (*tadwîn*). Bayani adalah metode pemikiran khas Arab yang menekankan otoritas teks (*nash*), secara langsung atau tidak langsung. Secara langsung artinya memahami teks sebagai pengetahuan jadi dan langsung mengaplikasikannya tanpa perlu pemikiran; secara tidak langsung berarti memahami teks sebagai

2001), 304.

62 Lihat buku lengkapnya Muhammad Âbid al-Jâbiri, *Takwîn al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirâsah al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1989).

63 Muhammad Âbid al- Jâbiri, *Bunyat al-'Aql al-'Arraby*: *Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyah li al-Nudzûm al-Ma'rifah fî al-Tsaqâfah al-'Arrabiyyah* (Beirut: Markaz Dirâsat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1990).

64 Muhammad Âbid al- Jâbiri, *al-'Aql al-Siyâsi al-'Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasah al-wihdah al-Arabiyah, 1995), cet. III.

65 Dalam tetralogi itu, proyek metodologis pemikiran al-Jâbiri yang terkenal dengan istilah "Kritik Nalar Arab", terbagi atas dua model. *Pertama*, kritik nalar epistemologis. Nalar ini sifatnya spekulatif, yang mengkaji arkeologi dan perkembangan ilmu pengetahuan yang berlaku di kalangan umat Islam. *Kedua*, nalar politik. Yaitu nalar praktis yang melakukan kritik pemikiran dalam bagaimana cara umat Islam berkuasa, menguasai, dan mempertahankan kekuasaan. Persoalan etika masuk dalam nalar kedua karena terkait dengan perilaku umat Islam dalam kehidupan sehari-hari. Proyek ilmiah tersebut banyak mendapat sambutan dari kalangan akademis Arab kontemporer. Jurnal ilmiah berbahasa Arab Al-Mustaqbal al-'Arabi menganggap karya Jabiri tersebut sebagai Perestroika dan Glasnost-nya Arab, karena keberaniannya dalam membongkar struktur epistemologi Arab (juga Islam) yang sudah mapan. Lihat. A. Luthfi Assyaukanie, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", *Jurnal Paramadina*; Muhammad Âbid al- Jâbiri , *'Aql al-Akhlâq al-Arabi* , (Beirut: Markaz Dirasah al-wihdah al-Arabiyah, 2001).

66 Muhammad Âbid al- Jâbiri, *Bunyat al-'Aql al-'Arraby,* hlm. 30.

pengetahuan mentah sehingga perlu tafsir dan penalaran. Meski demikian, hal ini bukan berarti akal atau rasio bisa bebas menentukan makna dan maksudnya, tetapi tetap harus bersandar pada teks.[67]

Untuk mendapatkan pengetahuan, epistemologi bayani menempuh dua jalan. *Pertama* berpegang pada redaksi teks dengan menggunakan kaidah bahasa Arab. Kedua, menggunakan metode qiyas (analog) dan inilah prinsip utama epistemologi bayani. Dalam kajian ushul fikih, qiyas diartikan memberikan keputusan hukum suatu masalah berdasarkan masalah lain yang telah ada kepastian hukumnya dalam teks, karena adanya kesamaan illah. Ada beberapa hal yang harus dipenuhi dalam melakukan qiyas: (1) Adanya *al-ashl* yakni nash suci yang memberikan hukum dan dipakai sebagai ukuran, (2) *al-far'* yakni sesuatu yang tidak ada hukumnya dalam nash, (3) *hukm al-ashl* yakni ketetapan hukum yang diberikan oleh *ashl*, (4) '*illah* yakni keadaan tertentu yang dipakai sebagai dasar ketetapan *hukm al-ashl*.

2.2.2 Epistemologi *Irfâni*

Irfan dari kata dasar bahasa Arab '*arafah* semakna dengan *ma'rifat* berarti pengetahuan. Tapi ia berbeda dengan ilmu. Irfan atau makrifat berkaitan dengan pengetahuan yang diperoleh secara langsung lewat pengalaman sedangkan ilmu menunjuk pada pengetahuan yang diperoleh lewat transformasi (*naql*) atau rasianalitas ('*aql*). Karena itu, secara terminologis, irfan bisa diartikan sebagai pengungkapan atas pengetahuan yang diperoleh lewat penyinaran hakikat oleh Tuhan kepada hambaNya setelah adanya olah ruhani yang dilakukan atas dasar cinta.[68]

67 Epistemologi *bayâni*, yaitu epistemologi yang beranggapan bahwa sumber ilmu pengetahuan yang hakiki adalah teks-teks agama (al-Qur'an dan al-Hadis) yang sudah barang tentu menggunakan bahasa Arab. Dengan kata lain, segala aktivitas berfikir, berprilaku, bertindak, dan menghayati agama, harus merujuk kepada teks-teks Arab al-Qur'an dan al-Hadis tersebut. Epistemologi *bayâni* ini, melahirkan ilmu-ilmu yang berbasiskan bahasa Arab, seperti balaghah, nahw, fiqh, ushul fiqh, dan kalam.

68 Perkembangan irfani secara umum dibagi dalam 5 fase. Pertama, fase pembibitan, terjadi pada abad pertama hijriyah. Apa yang disebut baru ada dalam bentuk prilaku zuhud. Kedua, fase kelahiran terjadi pada abad kedua hijriyah. Jika awalnya zuhud dilakukan atas dasar takut dan mengharap pahala, dalam periode ini, ditangan Robiah al adawiyah (801 M) zuhud dilakukan atasa dasar cinta pada Tuhan, bebas dari rasa takut atau harapan mendapat pahala. Ketiga, fase pertumbuhan terjadi abad 3-4 H. Para tokoh sufisme mulai menaruh perhatian terhadap hal hal yang berkaitan dengan jiwa dan tingkah laku, sehingga sufisme menjadi ilmu moral keagamaan (akhlak). Keempat, fase puncak terjadi pada abad ke- 5 H. Pada periode ini irfan mencapai masa gemilang. Irfan menjadi jalan yang jelas karakternya untuk mencapai pengenalan serta kefanaan dalam tauhid dan kebahagiaan. Kelima, fase spesikasi terjadi abad ke-6 dan 7 H berkat pengaruh al-Ghazâli yang besar, irfan menjadi semakin dikenal dan berkembang dalam masyarakat Islam. Pada fase ini, secara epistemologi irfan telah terpecah dalam 2 aliran yaitu irfan sunni dan irfan teoristis. Keenam, fase kemunduran terjadi abad ke -8 sejak abad itu, irfan tidak

Epistemologi '*irfâni*, yaitu suatu proses bernalar yang mendasarkan diri pada *ilhâm* atau *kasyf* sebagai sumber pengetahuan,[69] dan lebih dari itu ia berusaha menjadikan ilmu-ilmu kuno (*al-'ulûm al-awâ'il*) pra-Islam, yakni tradisi Persi Kuno, Hermetisisme, dan Neo Platonisme, sebagai sumber mata air pemikiran. Artinya, menjadikan tradisi-tradisi pra-Islam tersebut sebagai kandungan esoteris (*bâthin*) dari yang diungkap oleh teks-teks agama secara lahir. Tradisi '*irfâni* ini dapat ditemukan pada pemikiran Syi'ah, kaum sufi, dan kalangan Ikhwan al-Shafâ.[70]

Pengetahuan irfani didasarkan atas wahyu atau ilham yang telah diberikan Tuhan kepada manusia suci. Karena itu, pengetahuan irfani tidak diperoleh berdasarkan analisis teks tetapi dengan rohani, di mana dengan kesucian, diharapkan Tuhan akan melimpahkan pengetahuan langsung kepadanya. Nalar ini banyak dipengaruhi oleh Hermetik dan Persia sebagai penganut gnostisisme. Nalar irfani berusaha menyesuaikan konsep yang diperoleh lewat *kasyf* dengan teks. Dengan kata lain, seperti yang dikatakann al-Ghazâli, zahir teks dijadikan *furu'*, sedangkan konsep atau pengetahuan *kasyf* sebagai *al-ashl* (pokok). Karena itu, model irfani ini tidak memerlukan persyaratan '*illah* sebagaimana dalam bayani, tetapi hanya bepedoman pada isyarat (petunjuk batin). Di antara Tokoh ataupun kelompok yang banyak menggunakan metode ini adalah seperti al-Manawiyah, Hermetisme, al-Ghazâli dan Suhrawardi.

Pengetahuan irfan tidak didasarkan atas teks seperti bayani, tetapi pada *kasyf*, tersingkapnya rahasia-rahasia realitas oleh Tuhan. Karena itu, pengetahuan irfani tidak diperoleh berdasarkan analisa teks tetapi dengan olah ruhani, di mana dengan kesucian hati, diharapkan Tuhan akan melimpahkan pengetahuan langsung kepadanya. Masuk dalam pikiran, dikonsep kemudian dikemukakan kepada orang lain secara logis. Dengan demikian pengetahuan irfani setidaknya diperoleh melalui tiga tahapan: (1) persiapan, (2) penerimaan, (3) pengungkapan, dengan lisan atau tulisan.

Pertama, persiapan. Untuk bisa menerima "berkah" pengetahuan, seseorang yang biasanya disebut *salik* (penempuh jalan spritual) harus

mengalami perkembangan bahkan mengalami kemunduran.

69 Muhammad 'Abid al-Jâbiri, *Bunyat al-'Aql al-'Arrabi*, hlm. 251.

70 Muhammad 'Abid al-Jâbiri, *Takwîn al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirâsat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1991), hlm. 190.

menuntaskan tahapan-tahapan kehidupan spiritual. Tahapan-tahapan itu ada tujuh yakni: taubat, wara', zuhud, faqir, sabar, tawakkal, dan ridla. *Kedua*, penerimaan. Setelah seseorang melampaui tingkatan pertama, maka dia akan menerima apa yang disebut dengan kesadaran diri mutlak (*kasyf*). Yang kemudian ia dapat melihat realitas dirinya sendiri sebagai objek yang diketahui. Maka, pengetahuan irfani ini tidak diperoleh dari data-data indera apapun, melainkan dari internal salik itu sendiri dan menafikan faktor eksternal. *Ketiga*, pengungkapan. Setelah melalui proses panjang dalam penyucian diri dan setelah menerima "ilham", maka yang terakhir adalah mengungkapkan apa yang ia dapat dari proses sufi tersebut. Namun pengungkapan ini tidak dapat dikemukakan secara keseluruhan, karena proses yang didapat tidak melalui tatanan konsepsi dan representasi.[71]

2.2.3 Epistemologi Burhâni

Dalam bahasa Arab *al-burhân* berarti argumen yang jelas. Bahasa latinnya berarti demonstration yang berarti *al-isyârah* (isyarat/tanda), *al-washf* (sifat), *al-bayân* (penjelasan), *al-izhhâr* (menampakkan). Secara umum ia berarti pembuktian untuk membenarkan sesuatu.[72]

Epistemologi *burhâni*, yaitu epistemologi yang berpandangan bahwa sumber pengetahuan adalah akal. Jadi akal menurut epistemologi ini mempunyai kemampuan untuk menemukan berbagai pengetahuan, bahkan dalam bidang agama sekalipun. Epistemologi ini, dalam bidang keagamaan banyak dipakai oleh aliran berfaham rasional, seperti Mu'tazilah dan para filosof muslim. Ibn Khaldûn menyebut epistemologi ini dengan *al-ulûm al-'aqliyyah* (*knowledge by intellect*). Tokoh pendiri epistemologi ini adalah Aristoteles. Karena epistemologi ini lebih

71 Mengenai nalar ini, al-Jâbiri dengan tegas menyatakan penolakannya. Salah satu tokoh yang merepresentasikan dari pengikut nalar ini adalah al-Ghazâli. Menurutnya, tokoh seperti al-Ghazâli harus ditinggalkan karena ia telah mencampuradukkan antara ajaran Islam dan gnostisisme Persia. Kesuksesan tasawuf al-Ghazâli sehingga diterima sebagai sebuah ajaran yang ortodoks adalah karena strategi cerdiknya, yakni memasukkan tasawuf melalui pintu fiqh. Lihat. Ahmad Baso, "Posmodernisme Sebagai Kritik Islam: Kontribusi Metodologis Kritik Nalar M. Abed al-Jabiri", in M. Abed al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso, (Yogyakarta, LKiS, 2000), hlm. xiii-xiv; Muhammad 'Âbid al-Jâbiri, *Takwîn al-'Aql al-'Arabî*, (Casablanca: Al-Markaz al-Tsaqafi Al-'Arabi, 1991), hlm. 13.

72 Sebagai aktifitas kognitif, demonstrasi adalah inferensi rasional yaitu penggalian premis-premis yang menghasilkan konklusi yang bernilai. Sebagai lapangan kognitif, demonstrasi ini adalah dunia pengetahuan filsafat dan sains yang diderivasikan dari gerakan tranlasi buku-buku asing, khususnya karya Aristoteles ke dalam peradaban Arab. Karena penerjemahan buku-buku itu dilatari oleh kehendak politik untuk mendukung akal retoris melawan serbuan tren akal gnostis, maka tidak heran kalau dalam praktiknya latar belakang ini mempunyai pengaruh yang dominan. Dan terjadilah hubungan yang sangat erat antara keduanya dalam tataran pemikiran teologi/filsafat. Lihat. Ibid.

berpihak pada tradisi berfikir Yunani, maka ciri utamanya adalah penggunaan akal secara maksimal untuk menemukan kebenaran pengetahuan.[73] Berdasarkan epistemologi *burhâni*, muncullah metode deduksi (*istintâj, qiyâs jâmi'*), induksi (*istiqrâ'*), konsep universalisme (*al-kulli*), universalitas-universalitas induktif, prinsip-prinsip kausalitas dan historisitas, dan konsep tujuan syariah (*maqâshid al-syarî'ah*).[74]

2.3 Epistemologi Hukum Islam Modern

Pada era modern ini muncul perkembangan yang menggembirakan, yaitu perbincangan tentang epistemologi ilmu-ilmu keislaman. Para ilmuan muslim berusaha memecah kebuntuan epistemologi yang terjadi di dunia Islam. Di antara mereka adalah Fazlur Rahman, Charles J Adams, Muhammad Arkoun, Muhammad Abid al-Jabiri, Nashr Hamid Abu Zaid dan Muhammad Syahrûr.[75]

Dalam hal ini, penulis sengaja mengambil epistemologi Muhammad Syahrûr sebagai alat baca dan analisis terhadap konsep mashlahah al-Thufi, karena kesesuaian tujuan, yaitu membongkar epistemologi hukum Islam yang lama dan memberikan tawaran baru epistemologi. Syahrûr berusaha meletakan epistemologi baru bagi hukum Islam, agar hukum Islam menjadi dinamis, aplikatif dan universal. Penulis, dalam hal ini juga bermaksud membongkar kestatisan konsep mashlahah al-Thufi, dan menawarkan konsepsi "mashlahah baru" yang lebih dinamis, universal dan konsisten.

Syahrûr memulai penjelasannya tentang epstemologi dengan satu kata kunci dalam studi keislamannya. Kata kunci tersebut adalah "yang benar" (*al-ḥaqq*). Menurut Syahrûr, al-Qur'an sendiri mengintrodusir kata *al-ḥaqq* dan bahkan sering mengkontraskannya dengan kata *al-bâthil*. Syahrûr berpandangan bahwa antara *al-ḥaqq* dan *al-bâthil* merupakan dua hal yang bertentangan dan hal itu menjadi dasar pijak pengetahuan manusia. Oleh karena itu, al-Qur'an memperingatkan manusia untuk tidak mencampuradukan antara keduanya. Syahrûr yakin bahwa teori pengetahuan manusia, menurut al-Qur'an adalah

73 Anom S. Putra, "Revolusi Nalar Islami: Menangguhkan Teks, Mencuri Subyek," dalam *Gerbang,* Edisi 02, Th. II. 1999, hlm. 26; M. Aunul Abied Shah and Sulaiman Mappiase, "Kritik Akal Arab: Pendekatan Epistemologis terhadap Trilogi Kritik al-Jâbirī" in *Islam Garda Depan,* M. Aunul Abied Shah (ed.) (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 317.

74 Muhammad Âbid al-Jâbiri, *Bunyat,* hlm. 513-51; idem, *Takwîn*, hlm. 295-328; idem, *Post Tradisionalisme Islam,* terj. Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS, 2000), xlvii.

75 M. Amin Abdullah, "Preliminary Remarks on The Philosophy of Islamic Religious Science", dalam *al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies,* no.61, (1998), hlm. 6-7.

membedakan antara yang *haqq* dan yang *bâthil*, dan setelah itu tidak boleh mencampuradukan keduanya. Aktivitas pembedaan ini tidak pernah berhenti karena memang kegiatan itu selalu terkait dengan perkembangan situasi dan problem historis manusia sepanjang masa.[76]

Pertanyaannya sekarang adalah apa dan bagaimana yang disebut *al-haqq* itu? Tentang hal ini Syahrûr memberikan enam point: *pertama*, *al-haqq* adalah Allah dan *kalimât* Nya; *kedua*, *kalimât* Allah adalah segala eksistensi (realitas) yang diciptakanNya, yang meliputi eksistensi realitas kealaman dan kemanusiaan; *ketiga*, Syahrûr menambahkan bahwa di samping *kalimât* Allah, Allah juga memberikan *kalâm* Nya kepada manusia melalui Nabi Muhammad dalam bentuk wahyu al-Qur'an. Dalam memahami *kalimât* dan *kalâm* Nya itu, manusia harus meyakini adanya keselarasan antara keduanya. Dengan demikian, tidak ada kontradiksi antara wahyu dan realitas kemanusiaan dan kealaman. Hal ini terjadi karena baik wahyu, *kalâm* Allah maupun *kalimât* Nya sama-sama berasal dari Dzat yang tunggal, yaitu Allah; *keempat*, Allah dan segala eksistensi yang diciptakanNya berada di luar persepsi manusia (*kharij al-wa'y*); *kelima*, oleh karena itu, realitas di luar persepsi manusia merupakan realitas otentik dan layak menjadi sumber pengetahuan; *keenam*, realitas otentik tersebut oleh indera manusia kemudia ditangkap dan dijadikan pijakan untuk membentuk abstraksi rasional yang merupakan pengetahuan teoritis-abstrak.[77] Berangkat dari keenam point di atas, dapatlah disimpulkan bahwa sumber pengetahuan bagi Syahrûr adalah Allah, *kalâm* Allah (al-Qur'an) dan *kalimât* Allah (realitas kealaman dan kemanusiaan).[78]

Hukum Islam sebagai hukum Tuhan bersifat kokoh dan tidak mudah larut dengan perkembangan zaman, sementara hukum Islam sebagai hukum yang diperuntukan bagi manusia bersifat fleksibel dan menerima tuntutan perkembangan zaman.[79] Inilah karakteristik hukum Islam. Dengan demikian, hukum Islam tidak kehilangan jati dirinya ketika mengikuti perubahan dan perkembangan kehidupan sosial masyarakat.

Sebagai hukum Tuhan, hukum Islam selalu bersumber pada wahyu Tuhan. Akan tetapi, jumlah wahyu Tuhan bersifat terbatas, sementara

76 Muhammad Syahrûr, *al-Kitab wa al-Qur'an,* hlm. 251-252.

77 *Ibid*, hlm. 265.

78 *Ibid*

79 Muhyar Fanani, "Satu Lagi Ide Pembaharuan Hukum Islam: Telaah Kritis atas Metodologi An-Na'im", dalam *Jurnal Mukaddimah*, no. 7 Th. V (1999), hlm. 109.

perubahan sosial masyarakat tidak ada batasnya. Di sinilah ijtihad berfungsi menjembatani antara wahyu dan realitas masyarakat agar tidak terjadi kesenjangan. Sebab idealnya, realitas harus selalu bersambung dan tunduk pada wahyu dan wahyu tidak boleh asing dari realitas.[80]

Selanjutnya, dalam rangka membuka pintu ijtihad, hal pertama yang dilakukan Syahrûr adalah menemukan keistimewaan syari'at Muhammad. Karakter khusus syari'at Muhammad adalah sifatnya yang *hududi* bukan '*aini*.[81] Dengan demikian, risalah Muhammad berisi hukum-hukum yang fleksibel yang mampu berinteraksi dengan tuntutan situasi dan kondisi yang bersifat lokal, temporal.[82] Dikarenakan syari'at Muhammad bersifat *hududi* dan *hanif*, maka fenomena irelevansi yang dialami hukum Islam saat ini, menurut Syahrûr, sebenarnya merupakan fenomena yang tidak normal dan merupakan dekadensi yang diakibatkan oleh lemahnya perangkat metodologis hukum Islam.[83]

Adanya wacana tetutupnya pintu ijtihad, menurut Syahrûr tiada lain adalah tertutupnya peluang ijtihad dalam bingkai pengetahuan abad II dan III H. Artinya, manusia sekarang sudah tidak mungkin berijtihad menggunakan bingkai pengetahuan masa lalu. Oleh karena itu, Syahrûr menyatakan:"*Kita tidak mungkin melakukan ijtihad kecuali bila kita sudah melewati bingkai pengetahuan lama dan kembali membaca al-Tanzil al-Hakim berdasar pengetahuan sekarang serta berpegang pada ushul fiqh baru*".[84]

Syahrûr ingin menekankan bahwa fenomena irelevansi yang dialami hukum Islam sesungguhnya merupakan akibat rendahnya kreativitas manusia sekarang dalam memahami ayat-ayat hukum dan tidak adanya teori-teori baru dalam memecahkan kebuntuan hukum Islam.[85] Syahrûr mengibaratkan ini semua dengan fenomena kemajuan pengetahuan manusia. Menurutnya, kemajuan pengetahuan manusia diperoleh dengan dua cara: *pertama*, memunculkan konsep baru (*new conceps*) yang bersifat filosofis, seperti yang dilakukan oleh Copernicus dengan

80 Yûsuf al-Qaradhawi, *Syari'ah al-Islâm Shâlihah li al-Tahthbiq fi Kulli Zamân wa Makân* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1997), hlm. 76.

81 Muhammad Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*,hlm. 478.

82 *Ibid*, hlm. 580.

83 Muhammad Syahrûr, *Dirâsah Islâmiyyah*, hlm. 218.

84 Muhyar Fanani, *Fiqh Madani*, hlm. 159.

85 Muhammad Syahrûr, *Dirâsah Islâmiyyah*, hlm. 218; Muhyar Fanani, *Fiqh Madani*, 160; Kasim Ahmad, "Contemporary Ijtihad", dalam Internet Website: http:///www///19.org, diakses 13 Februari 2012.

teori heliosentris, Louis Pasteur dengan teori mikroba, Isaac Newton dengan teori gravitasi, dan Albert Einstein dengan teori relativitas umum dan khusus. *Kedua*, memunculkan perangkat baru, seperti dihasilkannya telescop oleh Galileo, munculnya berbagai penemuan komputer, dan kemajuan di bidang matamatika. Menurut Syahrûr, kedua cara inilah yang akan membawa kemajuan bagi manusia. Namun apabila dipilah lebih jauh, maka cara pertama, yaitu menemukan konsep baru (*new conceps*) dalam lima ratus tahun terakhir, lebih membawa kemajuan dan perubahan ilmiah manusia modern. Ini menandakan betapa pentingnya menghasilkan konsepsi-konsepsi baru dalam dunia ilmu pengetahuan.[86]

Memunculkan perangkat baru, terutama konsep baru (*new conceps*) dalam hal ijtihad inilah yang seharusnya dilakukan oleh umat Islam, tidak berijtihad menggunakan konsep dan perangkat lama, karena hasilnya tidak akan maksimal. Perangkat dan konsep ijtihad abad pertengahan hanya cocok digunakan saat itu da menjadi tidak relevan digunakan pada saat ini.

Selanjutnya, bila dibandingkan dengan konsepsi ijtihad ushul fiqh klasik, konsepsi ijtihad Syahrûr memiliki lima perbedaan pokok. *Pertama*, Syahrûr menempatkan ijtihad pada posisi vital bagi hukum Islam modern. Bahkan ia memandang bahwa substansi hukum Islam modern adalah ijtihad, bukan teks (*nash*), namun ijtihad yang selalu melibatkan sistem pengetahuan modern.[87] *Kedua*, Konsepsi ijtihad Syahrûr tidak sampai pada tahapan menghalalkan atau mengharamkan sesuatu, karena hal ini merupakan hak prerogratif Allah. Penghalalan dan pengharaman adalah sesuatu yang absolut, yang tidak dapat diganggu gugat. Manusia tidak akan mampu menghasilkan sesuatu yang absolut. Oleh karenanya, ijtihad manusia hanya mampu membolehkan, menegaskan, melarang, dan mencegah sesuatu yang telah dihalalkan oleh Allah sesuai dengan tuntutan situasi dan kondisi.[88]

Ketiga, Konsepsi ijtihad Syahrûr mengharuskan dipergunakannya segala prestasi ilmiah dan semua sistem pengetahuan modern.[89] Bahkan Syahrûr berpendapat bahwa ijtihad harus berpedoman pada bukti-bukti materiil statistik yang denga akurat mampu menunjukan sebuah kemashlahatan dan kemudahan bagi manusia. Ijtihad tidak boleh hanya

86 Muhammad Syahrûr, *Nahwa Ushûl al-Jadidah*, hlm. 119-120.

87 Muhammad Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, hlm. 473.

88 *Ibid.* hlm. 193.

89 Muhammad Syahrûr, *Nahwa Ushûl al-Jadidah,* hlm. 55-56.

berdasar prasangka, perasaan, dan feeling semata.[90] Konsekwensinya, dalam ijtihad harus dilibatkan pakar ilmu-ilmu kealaman, pakar ilmu-ilmu sosial humaniora dan memanfaatkan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.[91]

Keempat, konsepsi ijtihad Syahrûr membolehkan ijtihad terhadap seluruh teks hukum, walaupun teks tersebut oleh para ulama dipandang qath'i, seperti ayat *li al-dzakari mitsl hadz al-untsayaini*.[92] Sebaliknya, Syahrûr justru tidak mengakui ijtihad di luar nash, sebab ketika tidak ada nash, maka setiap muslim justru dapat membuat hukum sendiri dengan catatan hukum yang dibuatnya itu tidak bertentangan dengan hudud Allah.[93]

Kelima, konsepsi ijtihad Syahrûr hanya mungkin dilakukan secara kolektif dan tidak mungkin dilakukan secara individual. Konsepsi ijtihad Syahrûr muncul di era modern yang menjunjung tinggi profesionalitas dan spesifikasi ilmiah, serta begitu pesatnya tingkat perkembangan setiap bidang ilmu, sehingga satu orang tidak akan mungkin menguasai banyak bidang keilmuan sekaligus. Oleh karena itu, kerja kolektif yang melibatkan banyak pakar ilmu dalam banyak bidang adalah suatu keniscayaan yang tidak terhindarkan.[94]

Selanjutnya, Syahrûr menawarkan epistemologi baru. Ia beranggapan bahwa sumber pengetahuan dalam ushul fiqh adalah akal, realitas (kemanusiaan dan kealaman), dan teks.

2.3.1 Akal

Muhammad Syahrûr berpendapat bahwa ada beberapa alasan rasional yang mendasari pentingnya peran akal dalam menentukan suatu hukum. *Pertama*, hukum Islam adalah hukum sipil buatan manusia yang di satu sisi mengindahkan sapaan Ilahi dan di sisi lain memperhatikan situasi dan kondisi sosial masyarakat. Menurut Syahrûr, dengan akal itulah hukum sipil dibuat, tidak dengan nash.[95]

Kedua, hukum Islam bukanlah syari'at *aini*, tetapi syari'at *hudûdi* yang

90 Muhammad Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, 459.

91 *Ibid*.

92 Muhammad Syahrûr, *Nahwa Ushûl al-Jadidah,* hlm. 120.

93 Muhammad Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, hlm. 473; idem, *Nahwa Ushûl al-Jadidah,*hlm. 56.

94 *Ibid*.

95 Pendapat al-Thûfi ini rupanya sesuai dengan pendapat Muhammad Syahrûr yang mengatakan bahwa akal merupakan sumber hukum Islam yang utama. Selanjutnya penulis sengaja menukil teori Syahrûr dalam menguatkan statemennya bahwa akal merupakan sumber hukum utama dalam hukum Islam. Lihat. Muhammad Syahrûr, *Nahwa Ushûl al-Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmi* (Damaskus: al-Ahali wa al-Thiba'ah li al-Nasyr, 2000), hlm. 151.

membuka lebar-lebar kreativitas manusia di bidang hukum.[96] Oleh karena itu, hukum Islam seharusnya tumbuh sesuai dengan kecenderungan manusia dan tingkat perkembangan historis, sosiologis, ekonomi dan politik.[97] Cara yang digunakan manusia dalam menciptakan hukum tersebut adalah dengan akal, karena hanya dengan akal manusia bisa menalar kebutuhan hukumnya dan akhirnya menciptakan hukum dengan nalarnya.[98]

Ketiga, argumentasi kematangan risalah Muhammad. Dengan hadirnya Nabi Muhammad sebagi penutup, maka ilmu pengetahuan, hukum dan kemanusiaan manusia telah matang. Oleh karena itu, setelah wafatnya Nabi Muhammad, maka manusia dalam membuat hukum dapat berpegang pada akalnya, tanpa perlu lagi menunggu datangnya wahyu yang baru. Pembuatan hukum itu dilakukan oleh ulama, majlis ulama dan parlemen yang merupakan pewaris Nabi dalam risalah.[99]

Keempat, argumentasi penggunaan sistem pengetahuan modern dalam penciptaan hukum. Menurut Syahrûr, setiap hukum, walaupun bersifat agamis, membutuhkan bukti-bukti ilmiah, statistik, sosiologis, ekonomis, dan politis sesuai dengan wilayah penetapan hukum dan tema-temanya.[100] Dengan demikian, hukum harus didukung oleh prinsip-prinsip ilmiah dan prestasi ilmu pengetahuan.

Kelima, argumentasi kemashlahatan sosial. Jadi jika Allah tidak memberikan batasan dalam suatu hukum, maka manusia menentukan sendiri hukumnya berdasarkan pada kemashlahatan bersama. Inilah yang dalam ushul fiqh disebut dengan *mashlaḥah mursalah*, yaitu batasan-batasan yang diciptakan oleh manusia dalam persoalan-persoalan yang Allah tidak memberikan batasan sama sekali atasnya. Batasan ciptaan manusia ini, menurut Syahrûr, bisa dikemas dalam bentuk adat istiadat (‘*urf*).[101] Dengan kata lain, ‘*urf* sesungguhnya adalah sekumpulan kesepakatan lokal yang berbeda-beda antara negara satu dengan negara lainnya.[102] *Mashlaḥah mursalah* dan ‘*urf* tetap dipergunakan

96 *Ibid*.

97 Lihat. Abd al-Wahhâb Khallâf, *‘Ilm Ushûl al-Fiqh,* (t.tp: Dar al-Qalam, 1978), hlm. 100; Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh* (t.tp: Dar al-Fikr al-Arabi, t.t), hlm. 26.

98 Muhyar Fanani, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern* (Yogyakarta: LKiS, 2010), hlm. 137.

99 Muhammad Syahrûr, *Dirâsah Islâmiyyah Muâ’shirah fi al- Dawlah wa al-Mujtama’,* (Damaskus: al-Ahali wa al-Thiba’ah li al-Nasyr, 1994), hlm. 271.

100 *Ibid*, hlm. 183.

101 Muhammad Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur’ân*,hlm. 474-475.

102 Muhammad Syahrûr, *Dirâsah Islâmiyyah,* hlm. 202.

oleh Syahrûr sebagai sumber hukum bagi kasus-kasus yang Allah tidak memberikan batasan final terhadap masalah tersebut. Dijadikannya kemashlahatan dan adat sebagai argumen penguat merupakan bukti bahwa Syahrûr menjadikan akal sebagai sumber hukum. Ini terjadi karena kemashlahatan dan adat tidak akan bisa dilepaskan dari kreasi akal manusia. Bahkan akal lah yang menemukan kemashlahatan yang kemudian terejawantahkan dalam bentuk adat-istiadat.[103]

2.3.2 Realitas (Alam dan Kemanusiaan)

Pandangan Syahrûr tentang realitas (alam dan kemanusiaan) sebagai sumber hukum bermula dari pembedaannya atas kalam (perkataan) Allah dan kalimat (tanda-tanda) Allah. Syahrûr membedakan keduanya, kalam Allah adalah *al-Tanzil al-Hâkim* (al-Qur'an), sementara kalimat Allah adalah realitas alam dan kemanusiaan.[104] Kalam Allah adalah nash yang dibawa oleh Jibril dan disampaikan kepada Muhammad yang bersifat statis. Sedangkan kalimat Allah adalah realitas yang meliputi realitas alam dan manusia yang selalu bergerak dan berkembang. Manusia dalam memahami salah satunya harus meperhatikan relevansinya dengan yang lainnya. Bahkan Syahrûr berpendapat bahwa pemahaman manusia atas kalimat Allah menjadi bekal untuk memahami kalam Allah.[105]

Berangkat dari argumentasi ini maka Syahrûr sampai pada kesimpulan bahwa pemahaman manusia atas kalam Allah tidaklah universal, karena pemahaman atas kalam Allah bersifat historis atau berdasarkan pada sistem pengetahuan yang ada pada penggal sejarah di mana manusia hidup. Di sinilah latar belakang Syahrûr sebagai ilmuan alam sangat jelas mempengaruhi pemikiran dan pandangannya. Syahrûr menjadikan ilmu-ilmu kealaman sebagai dasar pijak untuk memahami kalam Allah. Dengan meniscayakan penggunaan realitas sebagai sarana untuk mendukung pemahaman terhadap kalam Allah, termasuk pula pemahaman terhadap ayat-ayat hukum, Syahrûr menjadikan realitas (alam dan kemanusiaan) sebagai sumber hukum.

---

103 Lantas apakah adat istiadat (*urf*) sudah secara otomatis mencerminkan mashlahah mursalah? Bagaimana jika adat suatu masyarakat melanggar hudud Allah, seperti *free sex* di Masyarakat Barat? Berkaitan dengan ini, Syahrûr berpendapat bahwa adat (*urf*) yang bertentangan dengan hudud Allah tidak dapat dijadikan sumber hukum. Di sinilah peran akal atau ijtihad menjadi penting untuk memilah '*urf* yang sesuai dengan hudud Allah dan '*urf* yang bertentangan dengan hudud Allah. Lihat. Muhyar Fanani, *Fiqh Madani*, hlm. 140.

104 Muhammad Syahrûr, *Nahwa Ushûl al-Jadidah*..hlm. 57-58.

105 *Ibid;* Muhyar Fanani, *Fiqh Madani*, hlm. 140-141.

Penggunaan realitas sebagai sumber hukum oleh Syahrûr juga tercermin dalam pandangannya tentang pentingnya penggunaan ilmu pengetahuan modern bagi proses ijtihad.[106] Dengan demikian keterlibatan para pakar ilmu kealaman maupun ilmu sosial humaniora dalam proses ijtihad sangat dibutuhkan. Ini sekaligus berarti bahwa bagi Syahrûr realitas kealaman dan kemanusiaan merupakan sumber hukum mengingat realitas inilah yang menjadi basis bagi ilmu-ilmu kealaman maupun ilmu-ilmu sosial humaniora.[107]

Berdasarkan argumentasi ini, maka Syahrûr berpendapat bahwa ijtihad tidak boleh lagi hanya dilaksanakan oleh fuqaha, tetapi juga oleh para ilmuan dari segala disiplin ilmu yang tergabung dalam komisi konsultatif yang mengiringi lembaga perwakilan. Sebab dalam konsep Syahrûr, peran lembaga fatwa telah digantikan oleh *polling* dan parlemen nasional yang menjunjung tinggi kebebasan berpendapat, kebebasan pers, dan oposisi.[108]

Syahrûr juga menambahkan bahwa dengan selalu berangkat dari problem dan realitas saat ini maka pemahaman terhadap nash akan selalu dinamis dan hidup. Sebab, hanya kitalah yang paham tentang problem dan realitas kita sendiri, bukan Nabi Muhammad, buka para Sahabat dan tabi'in. Ini sama sekali bukan berarti bahwa kita sebagai manusia lebih pandai, lebih jenius dan lebih bertakwa daripada mereka, tetapi semata-mata karena problem dan realitas yang kita hadapi berbeda dengan problem dan realitas yang mereka hadapi.[109] Dalam kerangka inilah Syahrûr sering mengatakan "kita harus memahami *al-Tanzil al-Ĥâkim* seakan-akan ia baru turun tadi malam".[110] Ini terjadi karena *al-Tanzil al-Ĥâkim* itu being dalam dirinya sendiri dan hadir dari sisi Allah yang juga bersifat *being* dalam dirinya sendiri, sementara kita terikat dengan *being*, *proces* dan *becoming* kita yang setiap saat berubah. Untuk itu, pengetahuan Allah tentang *al-Tanzil al-Ĥâkim* adalah absolut, sementara pengetahuan manusia adalah relatif, tentatif, nisbi dan dinamis.[111]

106 Muhammad Syahrûr, *Nahwa Ushûl al-Jadidah*, hlm. 57-58.

107 Muhyar Fanani, *Fiqh Madani*, hlm. 140-141.

108 *Ibid*.

109 Muhammad Syahrûr, *Nahwa Ushûl al-Jadidah*, hlm. 55.

110 Muhyar Fanani, *Fiqh Madani*, hlm. 142; Muhammad Syahrûr, "The Devine Text and Pluralism in Muslim Societies", dalam Internet Website, http://www.qurqn.org/shahroor.htm, diakses 22 April 2012.

111 Muhammad Syahrûr, *Nahwa Ushûl al-Jadidah*, hlm. 55

2.3.3 Ayat-Ayat Muhkamat

Syahrûr membagi ayat-ayat dalam al-Qur'ân terbagi menjadi empat bagian; *al-Qur'ân*, *al-Sab' al-Matsâni*, *Tafshil al-Kitâb*, dan *Umm al-Kitâb*. Bagian pertama dan kedua oleh Syahrûr disebut dengan ayat-ayat *mutasyâbihat*, bagian ketiga disebut ayat yang tidak *mutasyâbihat* dan tidak *muhkamat*. Sedangkan bagian keempat dikategorikan Syahrûr sebagai ayat *muhkamat* yang berimplikas pada *qath'i al-dilâlah*.[112]

Ayat *muḥkamat* menurut Syahrûr terdiri dari ayat-ayat ibadah, hukum dan akhlak.[113] Ayat-ayat ibadah berisi tentang ritual-ritual yang oleh Syahrus disebut syiar-syiar iman, seperti shalat, zakat dan puasa Ramadhan. Ayat *muḥkamat* hukum berisi tentang batasan-batasan (*ḥudûd*) dalam tasyri'. Sedangkan yang dimaksud dengan akhlak adalah kodifikasi semangat masyarakat yang mengikat individu satu dengan lainnya, tanpa memandang bangunan ekonomi manusia. Oleh karena itu akhlak bersifat universal. Lebih lanjut Syahrûr mengatakan bahwa akhlak merupakan sistem etika (*manzûmah al-qiyâm*) dan teladan luhur (*al-musul al-'ulyâ*) yang tunduk pada evolusi historis mulai dari Nabi Nûh hingga Nabi Muhammad. Meskipun demikian, akhlak merupakan wahyu dari Allah sehingga ia berlaku universal. Dalam pandangan Syahrûr, akhlak adalah warisan umum dari semua agama, dan telah dibangun dari waktu ke waktu semenjak Nabi Nûh hingga Nabi Muhammad, melewati Nabi Mûsa dan Nabi Isa. Bagi syariat Nabi Mûsa, ajaran akhlak disebit *al-shirâth al-mustaqîm*, bagi syariat Isa, ajaran akhlak disebut *al-ḥikmah*, sedangkan bagi syariat Nabi Muhammad, ajaran akhlak disebut *al-shirâth al-mustaqîm*.[114]

Ayat-ayat *muḥkamat* yang berisi ajaran akhlak dan merupakan perwujudan dari sistem etika ini diklasifikasikan Syahrûr menjadi dua belas macam;[115] *pertama*, larangan berbuat syirik kepada Tuhan. Larangan ini dijumpai dalam beberapa firman Allah, seperti Q.S. Al-An'âm: 151, Q.S. Al-Nisâ': 116, dan Q.S. Al-Nûr: 55. *Kedua*, kewajiban

112 Kategori yang dibuat Syahrûr ini termasuk metode baru yang tidak pernah ada pada era ulama klasik. Sebab selama ini hanya dikenal dua klasifikasi, yaitu muhamat dan mutasyabihat yang mendaat pembenaran dari al-Qur'ân (Q.S. Ali Imran: 7).

113 Penulis tidak akan membahas ayat-ayat ibadah dan hukum, tetapi hanya membahas ayat-ayat akhlak saja yang dalam pandangan penulis di situlah terdapat ayat-ayat qath'i yang bersifat universal dan memuat nilai-nilai kemanusiaan.

114 Syahrûr menyebut ajaran akhlak ini dengan beberapa nama, seperti *al-washâyâ al'asyr*, *manzumah al-qiyâm*, *al-furqân*, dan *al-musul al-ulyâ*. Lihat. Muhammad Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân,* hlm. 522.

115 Meskipun penulis menguti Syahrûr, namun menurut penulis, nilai-nilai kemanusiaan universal yang ada dalam al-Qur'ân lebih dari sekedar yang Syahrûr sebutkan.

berbuat baik kepada orang tua. Kewajiban ini terdapat dalam beberapa firman Allah, di antaranya; Q.S. Al-An'âm: 151, Q.S. Al-Ankabut: 8, Q.S. Al-Baqarah: 83, dan al-Isrâ': 23. *Ketiga*, Larangan membunuh anak-anak. Larangan ini dijumpai dalam Q.S. Al-An'âm: 151, Q.S. Al-Isrâ': 31. *Keempat*, larangan melakukan perbuatan-perbuatan keji, seperti zina, homo, dan lesbian. Larangan ini ada dalam Q.S. Al-An'âm: 151, Q.S. Al-Nisâ: 32, Q.S. Al-Ankabut; 28/29, Q.S. Al-Nisâ': 15, Q.S. Al-A'râf: 33. *Kelima*, larangan membunuh jiwa. Larangan ini ada dalam Q.S. Al-An'âm: 151, Q.S. Al-Mâidah: 32, Q.S. Al-Furqân: 68. *Keenam*, Kawajiban berbuat baik. Kewajiban ini terdapat dalam Q.S. Al-An'âm: 152, Q.S. Al-Isrâ': 3, Q.S. Al-Dluhâ: 9, Q.S. Al-Nisâ': 2. *Ketujuh*, kewajiban untuk menyempurnakan takaran. Ini terdapat dalam Q.S. Al-An'âm: 152, Q.S. Al-Rahmân: 9, Q.S. Al-A'râf: 85, Q.S. Al-Muthaffifin, 1,2 dan 3. *Kedelapan*, kewajiban bersikap adil dalam perkataan dan perbuatan. Ini terdapat dalam Q.S. Al-An'âm: 152, Q.S. Al-Mâ'idah: 8, Q.S. Al-Nahl: 90. *Kesembilan*, kewajiban memenuhi janji. Kewajiban ini terdapat dalam Q.S. Al-An'âm: 152, Q.S. Al-Nahl. 91, Q.S. Al-Taubah: 7, Q.S. Al-Fath: 10, Q.S. Ali Imran: 77. *Kesepuluh*, larangan menikahi mahram. Larangan ini terdapat dalam Q.S. Al-Nisâ': 23. *Kesebelas*, larangan memakan riba atau berlaku curang. Larangan ini terdapat dalam Q.S. Al-Baqarah: 275, Q.S. Ali Imran 130 dan Q.S. An-Nisâ': 141. *Kedua belas,* larangan memakan barang-barang yang kotor dan jelek (bangkai, darah). Larangan ini terdapat dalam Q.S. Al-Mâidah: 3.[116]

116 *Ibid*.

BAB 3
REFORMULASI MASHLAHAH DAN KAIDAH-KAIDAH IJTIHAD

3.1 Redefinisi Term-term Seputar Konsep Mashlahah

C.H. Toy juga berpendapat bahwa hukum Islam yang di dalamnya ada konsep mashlahah berhubungan dengan konsep hukum Semitik, yaitu hukum absolut yang dibuat Tuhan untuk manusia berdasarkan teks. Hukum ini melahirkan sifat absolut, tekstual, dan theosentris. Berbeda dengan konsep hukum Yunani yang berasal dari hukum bawaan yang merupakan watak dasar manusia. Hukum Yunani ini bersifat adabtable, kontekstual, dan antroposentris.[117]Guna keluar dari semangat theosentris tersebut, perlu mereformulasi term-term seputar mashlahah yang akan membawa kepada semangat antroposentris.

3.1.1 Nash (Teks)

Nash dalam *Mu'jam al-Wâjiz*, mempunyai arti menentukan, mengangkat, dan menjelaskan. Namun secara subtansi nash bermakna menjelaskan. Karena makna pertama dan kedua pada penggunaannya akan bermuara pada makna ketiga yaitu penjelasan (*izhhâr).* J. Milton Cowan menyebutkan bahwa al-nashsh (*teks*) memiliki beberapa pengertian; (a) teks (*text*), (b) susunan kata (*wording*), (c) kata, pesan, perintah, (d) ungkapan, ucapan (*phrase*), (e) ekspresi (*expression*), (f) bahasa (*language*), (g) cara mengungkapkan (*manner of expression*). [118] Sedangkan Ibrâhim Anis memahami *al-nash* dengan beberapa arti; (a) sesuatu yang hanya mengandung makna tunggal (*mâ lâ yahtamili illâ ma'nan wâhidan*), atau (b) yang tidak dapat dita'wil (*aw lâ yahtamilihu al-ta'wîl*), (c) yang tidak ada ijtihad di atas teks (*lâ ijtihâda ma'a al-nash*), (d) al-Qur'ân dan al-Sunnah (*al-kitâb wa al-sunnah*).[119]

Menurut Ahmad Hasan, ulama pertama kali yang mencetuskan ide tentang nash adalah Imâm al-Syaibâni. Al-Syaibâni berpendapat bahwa nash diartikan sebagai tekstualiatas kalimat (*haqîqat al-lafzh*), sehingga mungkin sekali tidak mengikutinya jika berdasarkan *ra'y* tidak membawa nilai keadilan, seperti pada kasus ijtihad Umar yang tidak mengikuti

117 C. H. Toy, "The Semitic Conception of Absolute Law", dalam Carl Bezold (ed), *Orientalische Studien Theodor Noldeke,* (Gieszen: Ricker, 1906), hlm. 804.

118 J. Milton Cowan (ed), *A Dictionary of Modern Written Arabic: Arabic-English* (Beirut: Libraire Du Libhan, 1980), hlm. 968.

119 Ibrâhim Anis, *al-Mu'jam al-Wâsit,* juz 2 (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1972), hlm. 926.

tekstualitas al-Qur'ân.[120] Namun sayang, ide nash yang oleh pencetusnya ini diartikan sebagai tekstualiatas kalimat (*haqîqat al-lafzh*), oleh al-Syâfi'i kemudian diubah sebagai prinsip hukum *vis a vis ra'y*. Menurut al-Syâfi'i, nash adalah "teks yang hanya mengandung satu arti" atau "teks yang penafsirannya adalah teks itu sendiri". Di sini jelas tidak ada peran *ra'y* dalam menafsirkannya.[121] Selanjutnya, ia sengaja mempertentangkan *ra'y* dengan nash, dengan demikian, sesuatu yang telah ada nashnya tidak boleh mendapatkan penafsiran dari *ra'y*, sementara menurut al-Syâfi'i, tidak satu pun peristiwa yang terjadi pada seseorang, kecuali terdapat dalil petunjuk tentang peristiwa tersebut dalam nash al-Qur'ân dan al-Sunnah. Dengan demikian, berarti akal tidak mendapatkan peran independen sama sekali dalam andil memutuskan suatu hukum.[122]

Ternyata, pendapat al-Syâfi'i inilah yang kemudian berkembang kuat hingga sekarang, termasuk dalam terminologi ushul fiqh dan tafsir.[123] Oleh sebab itu ulama tafsir membagi isi kandungan al-Quran sesuai dengan tingkat kejelasan makna *(the degree of distincitve meaning)* sebagai berikut: (a) *nash*, yaitu lafal yang sangat jelas dan hanya mempunyai satu makna (b) *zhâhir*, yaitu lafal yang memuat dua makna tetapi yang satu kuat *(râjih)* dan yang lain lemah *(marjûh)* (c) *Mujmal*, yaitu lafal yang memuat dua makna dan keduanya sama posisinya (d) *Muawwal,* yaitu lafal yang memuat dua makna tetapi yang rajih bukanlah makna yang dekat seperti kedua *(zhâhir),* tetapi makna yang jauh.[124]

Sementara menurut ulama ushul lafal dilihat dari segi jelas dan tidaknya dilalah terhadap makna yang dikandung terbagi menjadi dua *wâdhih al-dilâlah* dan *ghair wâdhih al-dilâlah*. *Wâdhih al-dilâlah* ada empat macam; *muhkam, ,mufassar, nash dan zhâhir*. (a) *Muhkam*,

120 Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence: A Study of The Juridical Principle of Qiyâs* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1986), hlm. 14.

121 Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (New Delhi: Adam Publishers, 1994), hlm. 122-3.

122 Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'i, *Kitâb al-Umm* juz, 7. (Kairo: Bulaq, 1325 H), hlm. 196-7; Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'i, *al-Risâlah* (Kairo: Mathba'ah Mushthafâ al-Halabi, 1940 H),hlm. 70; Nashr Hâmid Abû Zayd, *al-Imâm al-Syâfi'i wa Ta'sîs al-Idiyûlujiyyah al-Wasathiyyah* (Kairo: Sînâ li al-Nasyr, 1992), hlm. 94.

123 Terjadi perbedaan istilah nash antara ulama ushul fiqh dan ulama tafsir. Kalau ulama tafsir membagi tingkatan makna suatu lafad menjadi emat, yaitu, (1) *nash*, (2) *dhâhir*, (3) *mujmal*, (4) *muawwal*. Lafad yang paling kuat adalah *nash* dan yang paling lemah adalah *muawwal*. Sementara ulama ushul fiqh membagi kalimat dari segi jelas tidaknya makna menjadi empat, yaitu (1) *muhkam*, (2) *mufassar*, (3) *nash*, (4) *dhâhir*. Lafad yang paling kuat adalah *muhkam* dan yang paling lemah adalah *dhahir*. Lihat. Wahbah al-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi,* jilid 1 (Beirut: Dâr al-Fikr al-Muâshir, 1986), hlm. 204.

124 Nashr Hâmid Abû Zaid, *Naqd alKhithâb al-Dîni*, (Mesir: al Madbuli, 1995), hlm. 125

yaitu lafal yang sangat jelas maknnya dan tidak menerima takwil atau nasakh (b) *Mufassar*, yaitu lafal yang jelas maknanya dan melebihi serta menunjukkan suatu makna secara tersendiri sekiranya tidak mungkin ditakwil (c) *Nash*, yaitu lafal yang menunjukkan suatu makna dengan *shighat* lafal itu dan tidak butuh sesuatu yang ada di luar dan makna tersebut sebenarnya yang dimaksud oleh konteks lafal (d) *Zhâhir*, yaitu lafal yang menunjukkan suatu makna dan tidak butuh sesuatu dari luar tetapi makna tersebut tidak dimaksudkan secara asli. Keempat macam di atas mempuyai makna yang jelas namun tingkatannnya berbeda-beda. Yang paling kuat adalah *muhkam*, kemudian, *mufassar, nash,* dan *zhâhir*.[125]

Sementara itu, Roland Barthes justru membedakan antara "teks" dan "karya" (*work*). Karya menurutnya, adalah sebuah obyek yang selesai, sesuatu yang dapat dihitung (*computable*), yang menempati suatu ruang fisik, sedang teks adalah sebuah ranah metodologis. Karya dipegang di tangan, teks dipegang dalam bahasa (*the work is held in the hand, the texs in language*).[126] Sedangkan Ferdinand de Saussure mengatakan bahwa *parole* adalah menggunakan bahasa secara individual. Penutur seolah-olah memilih unsur-unsur tertentu dari kamus umum tersebut (*langue*). Secara implisit dapat ditangkap bahwa *langue* dan *parole* beroposisi, tetapi juga saling tergantung. Itu berarti bahwa tidak ada yang lebih utama. Di satu pihak sistem yang berlaku dalam *langue* adalah hasil produksi dari kegiatan *parole*, dan di lain pihak pengungkapan *parole* serta pemahamannya hanya mungkin berdasarkan penelusuran *langue* sebagai sistem.[127]

Pada konteks ini, Mohamed Arkoun kemudian mengatakan bahwa teks al-Qur'ân seharusnya tetap merupakan *parole* bagi para mukmin, meskipun sekarang lebih berfungsi sebagai teks tertulis. Lebih jauh, Paul Ricoure memandang teks sebagai hal yang terpisah dari tindakan menulis dan membaca. Maksud pengarang tidak lagi tampil seperti dikehendaki pada kondisi awal, kondisi saat wacana dihasilkan, dan pembaca tidak hadir pada saat teks ditulis. Jelasnya, otonomi teks dari

125 Abdul Karim Zaidan*, Al Wâjiz fi Ushûl a- Fiqh*, (Beirut: Muassah Al Risâlah 1987), hlm. 338-353.

126 Moch. Nur Ichwan, " al-Qur'ân sebagai Teks: Teori Teks dalam Hermeneutika Qur'an Nashr Hamid Abu Zaid", dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (ed), *Studi al-Qur'ân Kontemporer: Wacana Baru Metodologi Tafsir,* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), hlm. 153.

127 St. Sunardi,"Membaca al-Qur'ân bersama Mohamed Arkoun", dalam Johan Hendrik Meuleman, (peny), *Tradisi, Kemodernan dan Metamordenisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohamed Arkoun* (Yogyakarta: LKiS, 1996), hlm. 65.

maksud pengarang, konteks sosio cultural, dan petunjuk-petunjuk aslinya, dipandang sebagai prasyarat nalar hermeunetika fenomenologi Ricoure, yaitu sebuah sikap pengambilan jarak (*the distantiation*) antara dunia penafsir (*interpreter*) dengan dunia teks (*text*) yang kemudian dipertemukan kembali di dalam level apropriasi. Dengan demikian, Ricoeur telah menegaskan kembali posisi bahasa (*language*) sebagai suatu peristiwa (*parole*) yang ditambahkan kepada bahasa sebagai suatu sistem tanda (*langue*)[128]

Berdasarkan pendapat-pendapat di atas, dapat disumpulkan bahwa wacana tentang teks terbagi menjadi dua kelompok: *pertama*, kelompok yang menyatukan bahasa sebagai sebuah sistem tanda (*langue*) dan ungkapan bahasa (*parole*) yang implikasinya adalah teks dianggap sakral dan tidak perlu ada ijtihad. *Kedua*, kelompok yang berpendapat bahwa bahasa sebagai sistem tanda (*langue*) dan bahasa sebagai suatu peristiwa (*parole*) tidak menyatu, tetapi saling terkait. Implikasinya adalah teks tidak dianggap sakral dan perlu dijtihadi, karena bahasa sebagai sistem tanda (*langue*) telah final, tetapi sebagai wacana (*parole*) terus berkembang.[129]

Imâm al-Syâfi'i, Zamahsyari dan sebagaian besar ulama tradisional[130] masuk dalam kelompok pertama, sehingga kecenderungan umum yang ada di dunia Islam adalah melihat bahasa agama yang berupa nash sebagai "korpus resmi tertutup". Bahasa agama yang pada awalnya sangat apresiatif dan responsive dalam menjawab perkembangan zaman, berbalik menjadi sesuatu yang sakral dan dianggap tidak mengandung unsur historis sedikit pun.[131] Sementara Barthes, Saussure, Arkoun, Ricoeur dan filosof bahasa masuk dalam kelompok kedua yang menganggap teks tidak sakral dan perlu dijtihadi, karena bahasa sebagai sistem tanda (*langue*) telah final, tetapi sebagai wacana (*parole*) terus berkembang.

128 Josep Bleicher, *Contemporary Hermeneutics,* hlm. 234.

129 *Ibid*.

130 Salah satu contoh pendapat ulama ushul klasik tentang nash adalah pendapat al-Amidi. Ia mengatakan bahwa tidak ada Hakim kecuali Allah dan tidak ada hukuman kecuali hukumNya. Konsekwensinya adalah akal tidak memiliki peran dalam menentukan baik dan buruknya sesuatu, sehingga menurut al-Amidi, tidak ada hukum sebelum syari'ah diwahyukan. Hal inilah yang menurut Fazlur Rahman disebut sebagai nalar teologi dogmatik dalam formulasi yurisprudensi Islam. Artinya, farmulasi hukum Islam banyak didasari dengan pendapat-pendapat dalam ilmu kalam, yaitu konsep baik dan buruk. Lihat. Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965), hlm. 151.

131 Abd al-Wahhâb al-Mishri, "Fi Ahamiyyah al-Dars al-Ma'rifi", dalam Fath Hasan al-Malkawi (ed), *Nahwa Nidzâm Ma'rifi Islâmi* (Beirut: al-Ma'had al-Alimi li al-Fikr al-Islami, 1998), hlm. 52.

Menurut penulis, nash harus dimaknai ulang sehingga menimbulkan semangat dinamis dan tidak menghegemoni. Dalam perpektif semiotika, teks harus dianggap tidak sakral dan perlu dijtihadi, karena bahasa sebagai sistem tanda (*langue*) dan bahasa sebagai suatu peristiwa (*parole*) tidak menyatu. Bahasa memang telah final, tetapi sebagai wacana (*parole*) ia terus berkembang mengikuti zaman. Nash harus difahami tidak secara kaku dan tekstual (*haqîqat al-lafzhi*), tetapi difahami secara lentur mengikuti kemashlahatan manusia. Artinya, dalam memberikan makna nash, penulis setuju dengan makna yang kedua, yang diyakini oleh Barthes, Saussure, Arkoun, Ricoeur dan filosof bahasa.

Pendapat penulis ini sejalan dengan pendapat Abû Zaid dan Hasan Hanfi. Abû Zaid berpendapat, ada tiga tingkatan makna.[132] *Pertama*, menunjukan pada fakta sejarah (*syawâhid târikhiyah*) yang tidak dapat diinterpretasi secara majaz. *Kedua*, makna yang menunjuk kepada fakta kesejarahan tetapi dapat ditafsirkan secara majaz. *Ketiga*, makna yang dapat diperluas dengan mempertimbangkan signifikansi (*magzâ*) dari konteks di mana teks itu lahir.[133] Menurut Abû Zaid, tingkat makna yang ketiga ini yang utama karena memungkinkan teks menjalin relasi harmonis dengan mashlahah.

Hasan Hanafi dalam karyanya *Min al-Nash ilâ al-Wâqi'* menulis persembahan yang sangat menarik. Ia menulis "karya ini aku persembahkan untuk setiap orang yang memberikan prioritas kepada kemashlahatan umum di atas kemashlahatan teks dan huruf-huruf". Hasan Hanafi berusaha mengingatkan pembaca bahwa teks dan huruf-huruf dalam relasinya dengan makna harus memprioritaskan kepada terwujudnya kemashlahatan umat.[134]

3.1.2 Qath'i dan *Zhanni*

Ulama ushul fiqh dalam kajiannya tentang kebenaran sumber

132 Sedangkan Fahruddin al-Râzi menjelaskan beberapa pendapat tentang relasi teks dengan makna. *Pertama*, madzhab Abû Hasan al-Astari dan Ibn Farah yang mengatakan bahwa hubungan lafad dengan makna bersifat tauqifi. Artinya, makna merupakan pengertian yang diberikan oleh Allah kepada suatu lafad. *Kedua*, madzhab Abû Hisyam yang mengatakan bahwa relasi keduanya hanyalah rekayasa manusia. *Ketiga*, madzhab Ubaid bin Sulaiman yang menyatakan bahwa lafad-lafad itu menunjukan makna dengan sendirinya. *Keempat*, madzhab yang mengatakan bahwa lafad menunjuk kepada makna yang dibuat oleh manusia tetapi kemudian disempurnakan oleh Allah. Lihat. Nashr Hâmid Abû Zaid, *Isykaliyyat al-Qirâ'ah wa Aliyyat al-Ta'wîl,* cet. 3 (Kairo: Markaz al-Tsaqâfi al-Arabi, 1994), hlm. 68-69.

133 Nashr Hâmid Abû Zaid, *Naqd al-Khithâb*, hlm. 210.

134 Hasan Hanafi, *Min al-Nash ilâ al-Wâqi'* (Kairo: Markaz al-Kitab li al-Nasyr, 2004).

(*wurûd*) al-Qur'ân sepakat bahwa al-Qur'ân berasal dari Allah melalui malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad dan sampai kepada umat Islam secara mutawatir (*qath'î al-wurûd*). 'Abd al-Wahhâb Khallâf mengatakan bahwa teks (*nashsh*) al-Qur'ân keseluruhannya adalah *qath'*î, baik dari sisi turunnya, ketetapannya maupun penukilannya dari Nabi Muhammad saw pada umatnya. Teks al-Qur'ân itu diturunkan Allah pada Nabi untuk disampaikan pada umatnya tanpa ada perubahan dan penggantian sedikit pun.[135] Sementara al-Sunnah (*al-Hadîts*) sebagai sumber kedua juga memiliki nilai *qath'î* tetapi berbeda dengan al-Qur'ân. Dalam al-Sunnah, ada yang memiliki validitas kuat dari Nabi (*qath'î al-wurûd*) yang disebut *al-Sunnah al-Mutawâtirah* dan hadis yang tidak memiliki validitas kuat datanganya dari Nabi (*zhannî al-wurûd*) yang disebut dengan *al-Sunnah al-Ahâd*.[136]

Sementara dari segi pemaknaan (*dalâlah*) al-Qur'ân, teks al-Qur'ân terbagi menjadi dua bagian: *Pertama*, *qath'î al-dilâlah* adalah teks yang memiliki pengertian yang jelas dan tidak menimbulkan ta'wîl serta tidak ada jalan untuk dipahami selain dari arti yang jelas itu. *Kedua*, *zhannî al-dilâlah* adalah teks yang memiliki suatu pengertian, tetapi masih dapat menimbulkan ta'wîl atau dapat diubah dari pengertian aslinya kepada pengertian lain.[137] Demikian pula Sunnah dari segi pemaknaan *(dalâlah*) juga terbagi menjadi dua, yaitu *qath'î al-dilâlah* dan z*hannî al-dilâlah*.

Ringkasnya, berdasarkan terminologi klasik, "budaya teks" masih menjadi satu-satunya ukuran untuk menilai dan menetapkan ketentuan hukum/fiqih. Hukum yang didasarkan pada nash *qath'i*, maka jawabannya sudah jelas seperti bunyi teks tersebut. Sedangkan hukum yang didasarkan pada sesuatu yang *zhanni*, maka jawabannya memungkinkan "berbeda" karena didasarkan ijtihad dan *ra'y*.[138]

---

135 Muhyar Fanani, "Sejarah Perkembangan Konsep Qat'i-Zannî: Perdebatan Ulama tentang Anggapan Kepastian dan Ketidakpastian Dalil Syari'at", *Al-Jâmi'ah* 39:2 (2001), hlm. 441-442; Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'i, *Al-Risâlah,* Ahmad Muhammad Sakir (ed.) (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), hlm. 56-57; Abdullahi Ahmed An-Na'im, Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law (Syracuse: Syracuse University Press, 1990), hlm.18

136 'Abd al-Wahhâb Khallâf, *'Ilmu Ushûl al-Fiqh* (Kairo: Dâr al-Qalam, 1978), hlm. 34; Moh Dahlan, "Epistemologi Hukum Islam: Studi Atas Pemikiran Abdullahi Ahmed An-Na'im", *Disertasi* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2006).

137 Abî Bakar Ahmad al-Râzî al-Jashshâsh, *Ahkâm al-Qur'ân* Jilid II (Beirut: Dâr al-Fikr, 1993), hlm. 5-6; Wahbah al- Zukhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî* Jilid II (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), hlm. 1052-1054; Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th.), hlm. 218 dan 227.

138 'Abd al-Wahhâb Khallâf, *Mashâdir al-Tasyrî' al-Islâmî* (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1972), hlm.19 dan 25.

Menurut penulis, konsep *qath'i zhanni* seperti yang ditawarkan ulama klasik perlu direkonstruksi, karena "mengurangi" semangat dinamis dan antroposentris. Selanjutnya, *qath'i* menurut penulis adalah lafad yang mempunyai pengertian universal dan perlindungan terhadap nilai-nilai kemanusiaan, misalnya keadilan, kebebasan, persamaan, menepati janji, larangan memakan yang buruk, larangan menyekutukan Tuhan, larangan membunuh, larangan melakukan perbuatan keji dan sebagainya. Jadi, teks yang *qath'î al-dilâlah* adalah teks yang universal dan mengandung nilai-nilai kemanusiaan, sedang teks yang *zhannî al-dilâlah* adalah teks yang mengancam nilai-nilai kemanusiaan, ekslusif, dan diskriminatif meskipun mempunyai arti jelas dan rinci, misalnya ayat-ayat tentang waris dan potong tangan, meskipun jelas dan rinci, tetapi jika aplikasinya bertentangan dengan semangat keadilan, maka termasuk kategori *zhanni*.

Pendapat penulis ini sesuai dengan pendapat para pemikir kontemporer, semisal Abdullah Ahmad An-Na'im yang berpendapat bahwa ayat-ayat *qath'i* adalah adalah ayat yang mempunyai makna universal dan mengandung nilai-nilai kemanusiaan, bukan teks yang jelas dan dhahir yang seperti terminologi ulama ushul klasik [139]

Masdar Farid juga menawarkan pengertian yang berbeda dari teori konvensional, dengan lebih mengacu pada kandungan ideal ayat dari pada sekedar pada makna semantiknya. Menurut Masdar, *muhkamat* merupakan ayat yang merujuk pada prinsip-prinsip dasar yang kebenarannya universal. Seperti ayat-ayat yang menunjuk pada prinsip keesaan Tuhan, persamaan hak dasar kemanusiaan, kesetaraan manusia di muka hukum, kebebasan beragama/berkeyakinan, musyawarah, bersedia mendengarkan pendapat, kesediaan memberi kritik dan menerima kritik, tolong-menolong dalam kebaikan, menghormati hak-hak sah orang lain. Semua ayat-ayat Qur'an (juga hadis-hadis Nabi) tentang hal-hal di atas adalah *muhkamat*, tidak peduli apakah bahasa yang digunakannya itu jelas atau samar-samar, langsung atau gaya sindiran. Sebagai ayat-ayat *muhkamat*, dari sudut pandangan fikih, berarti bersifat *qath'i*, tidak perlu diijtihadi.[140]

---

139 Lihat. Abdullahi Ahmed An-Na'im, "Human Rights in the Muslim World: Socio- Political Conditions and Scriptural Imperatives", Harvard *Human Rights Journal 3* (1990), hlm. 17; Abdullahi Ahmed An- Na'im, "The Contingent Universality of Human Rights: The Case of Freedom of Expression in African and Islamic Contexts", *Emory International Law Review* 11 (1997), hlm. 49.

140 Namun, jika ayat-ayat *muhkamat* tesebut perlu diijtihadi, maka ijtihad itu dalam rangka: *pertama*, menemukan

3.1.2.1 Ta'lîl dan Ta'abbudi

Permasalahan yang selalu ditanyakan dalam pensyari'atan hukum Islam adalah apakah Allah mempunyai tujuan dan sebab tertentu dalam mensyariatkan hukum (*ta'lîl*) atau pensyariatan itu tidak berdasarkan sebab-sebab tertentu yang dapat dicerna akal manusia (*ta'abbudi*)? Lebih jauh, *ta'lîl* difahami sebagai suatu pandangan yang meyakini bahwa syariah itu diadakan karena ada sebab dan tujuan tertentu. Jadi syariat ditetapkan bukan untuk tujuan dirinya sendiri, tetapi untuk maksud tertentu di luar dirinya. Sedangkan *ta'abbudi* adalah pandangan bahwa syariat ditetapkan semata-mata untuk ibadah, sehingga tidak ada tempat untuk menanyakan mengapa ditetapkan demikian. Dalam hal ini, manusia hanya tunduk dan patuh menjalankan perintah, tanpa punya hak untuk bertanya, karena akal dirasa tidak mampu menangkap rahasia di balik perbuatan tersebut.

Penulis dalam hal ini lebih ingin menegaskan bahwa sebenarnya dalam pensyariatan hukum, segalanya berdasarkan pada sebab tertentu (*ta'lîl*), baik dalam masalah ibadah atau masalah muamalah. Hanya dalam masalah ibadah ta'lil diartikan sebagai hukmah, sedangkan dalam masalah muamalah diartikan sebagai sebab hukum (*illat al-ahkâm*).[141]

Pada masalah ibadah, Allah sebagai pembuat syari'ah telah menjelaskan maksud dan tujuan tetentu dari perbuatan tersebut (*ta'lîl*). Bahkan sebagian besar permasalahan ibadah ada alasan dan tujuannya yang termaktub dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Hanya saja, *ta'lîl* dalam hal ibadah ini ada pada pokok disyariatkannya atau dalam nash dan bukan merupakan hasil pemikiran (*reasoning*). Hal ini terlihat dalam firman Allah (Q.S. 20: 14) dan (Q.S. 29: 45) tentang maksud dan tujuan salat, yaitu mengingat Allah sehingga dapat mencegah perbuatan keji dan munkar. Kemudian disyariatkannya zakat (Q.S. 21: 103) yaitu untuk membersihkan dan mensucikan diri dan juga pensyariatan puasa yang

kerangka antologis dari prinsip-prinsip yang dikandungnya. *Kedua*, untuk menemukan kerangka aksiologis, yakni mengenai cara, metode bagaimana prinsip-prinsip itu diaktualisasikan dalam proses sejarah yang terus berubah. Tidak diperlukan ijtihad untuk untuk menentukan mengapa harus keadilan dan bagaimana status hukumnya. Yang diperlukan adalah ijtihad tentang apa yang dimaksud keadilan dalam konteks sosio-historik tertentu, dan bagaimana mewujudkannya. Lihat Masdar F. Mas'udi, "Memahami Ayat Suci dengan Pendekatan Transformasi", dalam *Reaktualisasi Islam*, *Panji Masyarakat*, 1987, hlm. 182-4

141 Dalam terminologi fiqh ada beberapa istilah yang hampir sama artinya, yaitu hikmah, illat, maqâshid, dan ma'na. Pada penggunaannya, ahli fiqh cenderung menyamakan antara makna, hikmah dan maqâshid. Sedangkan illat yang pada awalnya mempunyai arti yang sama dengan hikmah, maqâshid, dan makna, dalam perkembangannya mengalami pergeseran makna menjadi lebih khusus, yaitu sesuatu yang mendasari ada atau tidaknya hukum.

bertujuan untuk menambah ketakwaan. (Q.S.2: 183).

Berdasarkan ayat-ayat di atas, dapat diambil kesimpulan bahwa dalam masalah ibadah pun tidak dilarang adanya *ta'lîl*. Menurut al-Syâtibi, konsep adanya *ta'lîl* dipegang oleh Mu'tazilah, Mutaakhirin, dan hampir semua ulama. Bahkan Ibn Qayyim al-Jauziyah mengatakan bahwa al-Qur'ân dipenuhi dengan *ta'lîl al-ahkam*, tujuan penciptaan, dan hikmah pensyari'atan. Ia mengatakan bahwa seandainya *ta'lîl* itu ada sekitar seratus atau dua ratus, maka ia akan menampilkan *ta'lîl* melebihi seribu.[142]

Imâm al-Juwaini juga termasuk pendukung *ta'lîl*. Menurutnya, hukum-hukum syara' yang tidak punya hikmah dan tidak bisa dirasionalkan itu sangat sedikit. Bahkan dalam gerakan salat yang merupakan ibadah *mahdhah* sekalipun, dijumpai adanya *ta'lil* dan hikmahnya. Setiap gerakan shalat, seperti takbir, ruku', sujud dan lainnya, menggambarkan ketundukan dan kepatuhan tanpa batas kepada Allah.[143]

Berdasarkan penjelasan tersebut, maka *ta'abbud fi al-tasyrî'*, dalam arti ketidakbolehan menanyakan mengapa sesuatu disyari'atkan demikian, itu sangat sedikit, yaitu hanya dalam kaifiyah dan substansi ibadah mahdhah saja, seperti jumlah rakaat shalat, waktu shalat, dan tatacara ibadah haji.[144] Artinya dalam tasyi' selalu ada *ta'lîl*, entah itu mu'amalah ataupun ibadah, hanya dalam hal ibadah mahdhah, *ta'lîl* diartikan sebagai hikmah.[145]

Adapun *ta'lîl* dalam arti *illat* (sebab) perkara yang memberi batasan jelas terhadap suatu hukum, yang mana hukum dibangun atas landasan batasan tersebut banyak terdapat dalam mu'amalah, ibadah ghair mahdhah, dan sebagian ibadah mahdhah. Dalam kebolehan mengqasar shalat dan berbuka puasa misalnya, maka illat hukumnya

142 Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Miftâh Dâr al-Sa'âdah* (Beirut: Dâr al-Kutub al-Islâmi, t.th), Juz. 2, hlm. 22; Ahmad Raisuni, *Nazhariyyat al-Maqâsid* (Riyâd: Dâr al-Ilmiyat, 1992), hlm. 191.

143 Sujud misalnya, berarti menyerah dan membaktikan diri secara penuh kepada Allah, sehingga tercipta kedekatan ruhani antara hamba dengan Tuhannya. Bukankah Rasul telah bersabda bahwa sedekat-dekat hamba dengan Tuhannya adalah ketika sujud. Allah juga berfirman bahwa bersujud akan mendekatkan pada Allah. (Q.S. 96: 19).

144 Menurut Yusuf Qardhawi, hampir semua syari'at Islam dapay dita'lil, sampai pada masalah ibadah sekalipun. Ta'lil masalah ibadah adalah untuk memelihara kemashlahatan manusia di dunia dan akherat. Lihat. Yusuf Qardhawi, *Membumikan Syariat Islam* (Surabaya: Dunia Ilmu Offset, 1997), hlm.16.

145 Ulama berbeda pendapat mengenai *ta'lil* yang diartikan sebagai hikmah. *Pertama*, kelompok yang membolehkan ta'lil diartikan hikmah, yaitu al-Razi, al-Baidhawi, dan Ibn Hajib. *Kedua*, kelompok yang tidak membolehkan ta'lil diartikan sebagai hikmah, yaitu ulama Jumhur. *Ketiga*, pendapat al-Amidi, yaitu jika hikmah bersifat jelas dan dapat memberikan batasan pada dirinya sendiri, maka dapat disamakan dengan ta'lil. Lihat. Wahbah al-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th).

adalah bepergian (*safar*). Jadi *safar* merupakan patokan, seseorang boleh batal puasa dan mengqashar shalat atau tidak. Dalam hal ini, *safar* adalah illat, sedangkan hilangnya *masyaqqat* adalah hikmah. Oleh karenanya, ketika seorang musafir bepergian (*safar*) meskipun tidak masyaqqat, tetap boleh menqashardan membatalkan puasa, karena illat hukumnya sudah terpenuhi, yaitu *safar*. Maka, ketika terjadi *masyaqat*, tetapi tidak dalam keadaan safar, maka tidak boleh mengqashar shalat, karena illat hukumnya belum terpenuhi.[146]

3.2 Reformulasi Epistemologi Mashlahah

3.2.1 Reformulasi Epistemologi Mashlahah

Menurut penulis, seiring dengan perkembangan zaman dan problematika umat yang dihadapi, maka epistemologi mashlahah haruslah berubah mengikuti kebutuhan zamannya. Oleh karenanya, menurut penulis ada tiga epistemologi baru mashlahah yang selayaknya diexplore dan diberi tempat baru dalam istinbat hukum Islam. Ketiga sumber mashlahah tersebut adalah akal, nilai-nilai kemanusiaan, dan nash (teks) *qath'i*.

3.2.1.1 Akal

Salah satu ciri semangat antroposentris dalam hukum Islam adalah "perpindahan" dari nash (teks) menuju akal. Artinya, pemahaman hukum Islam yang pada awalnya didasarkan pada maksud Tuhan (*maqshûd al-Syâri'*) dengan berpegang teguh pada nash, kemudian diubah dengan berpegang pada maksud manusia (*maqshûd al-mukallaf*) yang didasarkan nilai-nilai kemanusiaan yang didapatkan melalui akal.[147]

Berdasarkan ini harus ada reformulasi tentang peran akal dalam epistemologi hukum Islam. Menurut penulis, akal memang memainkan peran betul dalam istimbat hukum Islam. Akal harus diletakan sebagai epistemologi utama dan sumber hukum pertama dalam menggali hukum Islam, tanpa harus didudukan di bawah naungan teks. Akal hanya membutuhkan konfirmasi saja kepada teks. [148] Artinya, independensi

146 Ini adalah pendapat al-Syâfi'i. Sedangkan Abû Hanifah mempunyai pendapat sebaliknya, yaitu bahwa *illat* qashar shalat dan batal puasa adalah masyaqqat, bukan safar. Oleh karenanya, ketika seseorang hanya melakukan safar yang dekat, tetapi mendatangkan masyaqqat, maka tetap boleh berbuka atau mengqashar shalat.

147 Abdullah Ahmad al-Namim, "Toward an Islamic Reformation: Response and Reflections", dalam Tore Lindolm and Karl Vogt (ed), *Islamic Law Reform and Human Rights,* hlm. 100-101.

148 Sementara menurut Ibn Rusyd, akal dan wakyu tidak mungkin bertentangan, karena keduanya punya tujuan yang sama, yaitu mendapatkan kebenaran. Keduanya bagaikan dua sisi dari satu keeping mata uang yang saling melengkapi. Lebih jauh, berdasarkan pada kemampuan akal manusia, Ibn Rushd membagi masyarakat kedalam

akal dalam berfikir dan menemukan hukum, harus dijaga ditegakan betul, karena akal sebenarnya mempunyai kemampuan untuk itu.

Pendapat penulis sesuai dengan teologi rasional Mu'tazilah.[149] Mu'tazilah berpendapat bahwa baik dan buruk adalah dua sifat yang dapat diketahui oleh akal, karena pada dasarnya merupakan esensi yang mempunyai sifat mashlahat (*al-shalâh*) dan mafsadah (*al-fasâd*) dalam dirinya. Dalam hal ini, akal mampu untuk mengetahui dan menetapkan baik (*tahsîn*) dan buruk (*taqbîh*) suatu perbuatan dan sifat. Berdasarkan kemampuan akal yang dapat menentukan baik dan buruk ini, maka peran wahyu bagi akal sebenarnya hanya sebagai "penguat" dan "pembimbing" saja, sedangkan penentunya adalah tetap akal manusia.

Menurut Mu'tazilah, manusia dengan sendirinya mampu untuk

tiga kelompok: *Pertama* kelompok yang tidak dapat menafsirkan al-Qur'an, *Kedua*, kelompok yang memiliki kemampuan menafsirkan secara dialektik dan *ketiga* kelompok yang mampu menafsirkan secara demonstratif yang disebut *ahl al-burhân*. Akal dalam klasifikasi ini difahami sebagai kemampuan untuk berfikir dan memahami. Sedangkan wahyu dibahagi kedalam tiga bentuk makna yang terkandung didalamnya yaitu: 1) teks yang maknanya dapat difahami dengan tiga metode yang berbeda (metode retorik, dialektik dan demonstratif); 2) teks yang maknanya hanya dapat diketahui dengan metode demonstrasi. Makna yang terkandung dalam teks ini terdiri dari: a) makna zhahir, yaitu teks yang mengandungi simbol-simbol (*amtsâl*) yang dibuat untuk menerangkan idea-idea yang dimaksud. b) makna batin yaitu teks yang mengandungi idea-idea itu sendiri dan hanya dapat difahami oleh yang disebut *ahl al-burhân*.; 3) teks yang bersifat ambiguos antara zahir dan batin. Dari klassifikasi diatas agaknya jawapan yang diberikan Ibn Rushd jelas bahwa pertentangan antara akal dan wahyu tidak terjadi apabila akal difahami sebagai *al-burhân*. Lihat. G.Hourani, *Averoes On the Harmony of Religion and Philosophy*, (London: Luzac & Co, 1976), hlm. 65; Bello, Iysa A., *Medieval Islamic Controversy Between Philosophy and Orthodoxy*,(Leiden, E.J.Brill,1989).

149 Hal ini karena kaidah-kaidah ilmu kalam (*ushûl al-dîn*) mempunyai kesamaan dengan kaidah ushul fiqh karena sama-sama merupakan ilmu ushul. Kalam mencoba menguaraikan dalil-dalil untuk mengetahui sifat, perbuatan, Allah dan RasulNya, sedangkan ushul fiqh mencoba menguraikan dalil-dalil untuk mengetahui hukum Allah dan RasulNya. Karena kesamaan inilah, maka pada masa-masa awal Islam hanya dikenal istilah ulama usul (*ushûliyyun*), yang mencakup *ushûl al-fiqh* dan *ushûl al-dîn,* ulama ushul fiqh secara otomatis juga seorang teolog, dan seorang teolog pun juga menguasai ushul fiqh. Lebih jauh, menurut Bernard Weiss, unsur teologi dalam ushul fiqh meliputi dua hal yaitu: *pertama*, persoalan teologi substantif (*substantive theological matters*), yaitu adanya pengakuan atas Dzat Yang Maha Suci sebagai sumber hukum satu-satunya dan tertinggi. *Kedua*, persoalan-persoalan epistimologi atau metodologi (*epistemological/methodological matters*), yaitu adanya teori pengetahuan yang membedakan secara tegas antara ilmu *dharûri* (*necessary knowledge*) yang diperoleh tanpa melalui proses penalaran dan pembuktian, dan ilmu *al-muktasab* (*acquired knowledge*) yang diperoleh dari proses penalaran dan percobaan. Dalam proses penalaran untuk mendapatkan suatu hukum inilah dibutuhkan dalil *'aqli* atau *naqli* sebagai premis-premis dasar dalam merumuskan suatu kesimpulan hukum. Ushul fiqh menggunakan betul proses penalaran-penalaran ini dalam istinbat hukumnya. Konsep baik dan buruk (*tahsin taqbih*) yang dikemukakan oleh ulama kalam berpengaruh terhadap konsep mashlahat yang dikemukakan ulama ushul. Pandangan para teolog muslim berkenaan dengan rasionalitas baik dan buruk terbagi menjadi dua pandangan utama, sebagian dari mereka berpendapat bahwa baik dan buruk itu *dzati* dan rasional, sementara sebagian yang lain menolak pandangan ini dan berpendapat bahwa baik dan buruk itu *syar'i* semata. Lihat Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Shawn al-Manthiq wa al-Kalâm 'an Fann al-Manthiq wa al-Kalâm* (Kairo: Dâr al-Kutub, 1948), hlm. 66; Alî Sâmî al-Nasysyâr, *Manâhij al-Bahs 'Ind Mufakkirî al-Islâm wa Naqd al-Muslimîn li al-Manthiq al-Aristoteles* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1947), hlm. 20; Bernard Weiss, *The Search For God's Law: Islamic Jurisprudence in The Writings of Sayf al-Dîn al-midi* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992), hlm. 24-5.

mengenali baik dan buruknya sesuatu, tanpa syari'at pun logika mampu untuk mengenali baik atau buruknya sebagian besar perbuatan. Para ahli logika, baik ahli syari'at atau bukan, bersepakat bahwa kezaliman, dusta, khianat dan merampas hak orang lain itu adalah perbuatan buruk. Juga bersepakat bahwa keadilan, kebajikan, kasih sayang, kejujuran dan sejenisnya adalah perbuatan baik. Hal ini menunjukkan bahwa logika umum mengenali baik dan buruknya sesuatu, baik ada syari'at atau tidak.[150] Buktinya kelompok yang mengingkari syari'at pun mengenali baiknya keadilan dan buruknya kezaliman.

Berdasarkan argumen ini, maka indeendensi akal mendapatkan dasar teologisnya, bahwa akal manusia dapat menentukan kebaikan (*mashlaḥah*) bagi manusia sendiri, tanpa harus tergantung kepada teks (nash) al-Qur'ân dan al-Hadits. Hal ini karena, selain akal mampu menentukan dan memilah antara baik dan buruk, [151] juga sifat baik dan

150 Berbeda dengan Mu'tazilah, Asy'ari berpendapat bahwa jika dalil naqli bertentangan dengan pemahaman akal, maka dalil naqli harus didahulukan. Artinya akal harus tunduk pada wahyu. Dasar pemikiran mereka, menurut al-Syâtibi adalah dalam konsep Asy'ariyah, akal tidak dapat menetapkan baik dan buruknya sesuatu. Ketidakmampuan akal menetapkan baik dan buruk bagi Asy'ariyah, berkaitan dengan pendapat bahwa baik dan buruk bukanlah esensi, sehingga akal tidak mungkin mengetahui baik dan buruk. Dalam pandangan Asy'ariyah, segala kewajiban manusia dan yang berhubungan dengannya, hanya dapat diketahui melalui wahyu. Menurut Syahrastani, akal tidak mampu menentukan baik dan buruk, karena yang dimaksud baik adalah perbuatan yang mendatangkan pujian syari'at bagi pelakunya, dan yang dimaksud dengan buruk adalah perbuatan yang membawa celaan syari'at bagi pelakunya. Sementara pujian dan celaan syari'at hanya dapat diketahui melalui wahyu. Namun konsekuensi logis dari pendapat yang mengatakan bahwa baik (*tahsin*) dan buruk (*taqbih*) itu syar'i adalah meniadakan realitas baik dan buruk itu sendiri, meniadakan realitas baik dan buruk melazimkan kesia-siaan syariat, sementara syari'at dan ciptaan menurut al-Qur'ân tidak sia-sia. Oleh karenanya kita harus mengatakan bahwa baik (*tahsin*) dan buruk (*taqbih*) itu dzati dan logis. Adapun *isykal* (kritik) yang dikemukakan oleh Asy'ari dalam argumentasinya bahwa konsekuensi dari rasionalitas baik dan buruk adalah membatasi kekuasaan Allah swt sama sekali tidak *warid* (tidak mengena). Karena keyakinan bahwa Allah swt Maha Sempurna secara mutlak, berarti meniadakan setiap tindakan yang berlawanan dengan kesempurnaan, tidak ada kekurangan dan keburukan yang bersumber dari-Nya, kesempurnaan dzat-Nya lah yang mengharuskan hal ini. Dzat *wajibul wujud*-nya lah yang mengharuskan kesucian diri-Nya dari segala bentuk kekurangan dan keburukan. Bukan berarti ada kekuasaan diatasnya yang memaksa-Nya untuk menghindar dari kekurangan dan keburukan. Lihat. Abu Ishaq al-Syâtibi, *al-Muwâfaqat fi Ushûl al-Ahkâm* (Beirut: Dâr al-Fikr, tt), Juz. 1, hlm. 87; Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th); Fahr al-Din Al-Rozi, *Muhashshil Afkâr al-Mutaqaddimîn wal Mutaakhkhirîn min al-Hukamâ wa al-Ulamâ* (Beirut, Dar al-Fikr, t.th), hlm. 153-156.

151 Sedangkan seorang filosof Barat, Russel, dalam A History of Western Philosophy, mengelaborasi pandangannya dalam konteks analisis terhadap pemikiran Plato sekaitan dengan etika. Dia mengatakan bahwa menurut Plato, kearifan praktis dan kearifan spekulatif adalah identik. Dia berpendapat bahwa moralitas berarti bahwa manusia harus menghasratkan kebaikan dan kebaikan bersifat mandiri (independent) terhadap diri, oleh karena itu, kebaikan dapat dipikirkan (cognizible), seperti halnya obyek-obyek studi matematika atau kedokteran, yang independen terhadap pikiran manusian Russell menulis: "Plato meyakini bahwa ada 'kebaikan' dan hakikatnya dapat dijelaskan; ketika manusia tidak setuju tentangnya, orang sedang melakukan kesalahan intelektual, hanya sebanyak jika ketidaksetujuan merupakan sesuatu yang ilmiah terhadap beberapa persoalan fakta.". Russell sendiri berpandangan bahwa 'baik' atau 'buruk' merupakan istilah-istilah yang relatif yang pengertiannya ditentukan oleh interaksi manusia dengan benda-benda atau obyek-obyek. Ketika kita

buruknya sesuatu itu memang sudah melekat pada dzatnya, bukan karena justifikasi dari teks.[152]

3.2.1.2 Nilai-Nilai Kemanusiaan

Ahli ushul tradisional, dalam membangun hukum Islam, selalu menggantungkannya kepada kesesuaian teks dengan maksud Syari' (*muthâbiq bi maqshûd al-Syâri'*). Akibatnya, meskipun menggunakan metode rasional, seerti qiyâs, istihsân, dan mashlahah, tetap tidak bias mencerminkan unsur kemanusiaan. Artinya, hukum yang tercipta

---

mempunyai tujuan untuk dicapai, kita mengatakan "itu baik". Dengan demikian adalah salah jika berpandangan bahwa 'baik' merupakan suatu kualitas obyektif yang inheren dalam esensi suatu benda seperti "keputihan" dengan "kebundaran". Bertrand Russell, A History of Western Philosophy, (London : George Allen Unwin, 1984), 133.

152 Sedangkan menurut Abû Hasan al-Asyari, logika manusia selamanya tidak akan mampu untuk mengenali baik (tahsîn) dan buruk (taqbîh) sesuatu sehingga datang keterangan syari'at, segala sesuatu pada hakikatnya tidak memiliki sifat baik atau buruk, sampai kemudian syari'at lah yang menetukan baik dan buruknya sesuatu. Dengan kata lain, jika syari'at mengatakan perbuatan aniaya sebagai perbuatan baik dan memerintahkan untuk dilakukan, niscaya perbuatan aniaya itu akan menjadi baik, begitulah seterusnya. Menurutnya kebaikan adalah segala sesuatu yang dianggap baik oleh syari'at dan keburukan adalah segala sesuatu yang dianggap buruk oleh syari'at. Dengan kata lain, sebelum syara' diturunkan, akal manusia tidak mampu mengetahui bahwa kejujuran adalah baik dan bohong itu adalah buruk. Bahwa seandainya Tuhan memerintahkan manusia untuk berbohong atau setidaknya melegitimasi kebohongan tersebut, maka tentunya hukum pun akan berubah, sesuatu yang awalnya buruk berubah nilai menjadi baik. Atau seandainya Tuhan melarang manusia untuk berlaku jujur maka kejujuran akan berubah menjadi perbuatan tercela. Untuk membuktikan kebenaran pendapatnya, Asy'ariyah beralasan bahwa akal manusia sangat relatif dalam menilai sesuatu dan sangat dipengaruhi oleh unsur subyektivitas serta kepentingan pribadi. Maka tanpa keterlibatan otoritas syara', nilai kebaikan dan keburukan akan sangat relatif. Secara global Asy'ariyah mengakui relativitas akal manusia pada perbedaan-perbedaan yang ada dalam berbagai adat dan aturan konvensional antar komunitas tertentu. Pendapat Asy'ariyah yang "melemahkan" peran akal ini mendapat kritikan kaum Mu'tazilah. Adapun kritik terhadap Asy'ari yang melazimkan terkumpulnya dua sifat kontradiktif dalam satu perbuatan, sama sekali tidak tidak bisa diterima. Karena memenuhi sumpah secara logika tidak berarti selalu baik, akan tetapi kebaikan dari hal tersebut berhubungan dengan perbuatan yang akan dilakukan dalam sumpahnya. Jika perbuatan itu baik maka memenuhi sumpahnya merupakan perbuatan baik dan wajib dilakukan, akan tetapi jika perbuatan tersebut perbuatan buruk seperti mambunuh seorang wali atau Nabi maka secara logika memenuhi sumpahnya merupakan perbuatan buruk yang wajib dilanggar. Dalam kasus ini tidak ada kelaziman terkumpulnya baik dan buruk dalam satu perbuatan. Oleh karenanya Muktazilah dan Imâmiyah memilih pendapat yang menegaskan realitas dan rasionalitas baik dan buruk. Mereka meyakinkan bahwa arti dari keadilan ilahi adalah bahwa Dia Allah swt selamanya tidak akan melakukan tindakan buruk dan aniaya sedikitpun. Keadilan-Nya lah yang membuat Ia tidak akan pernah melakukan perbuatan buruk, zalim dan perbuatan sia-sia. Keadilan tasyri'i-Nya membuat Ia tidak akan memberikan perintah yang tidak bisa dilakukan oleh mukallaf (taklîf mala yuthaq). Begitu juga keadilan jaza'i-Nya (sanksi) membuat-Nya tidak memberikan sanksi sebelum menerangkan tugas dan taklif yang harus dilakukan atau ditinggalkan oleh hamba-Nya (iqâb bilâ bayân), memberi sanksi tanpa kejelasan). Karena memberi perintah hal yang tidak bisa dilakukan oleh hamba dan memberi sanksi tanpa penjelasan adalah perbuatan buruk yang mustahil dilakukan oleh Dzat Yang Maha Adil. Keyakinan ini tidak bertentangan dengan kehendak tak terbatas Tuhan, karena Tuhan Maha Bijaksana yang selamanya tidak akan menghendaki perbuatan buruk, juga tidak bertentangan dengan ke-mahakuasa-an Tuhan karena ke-mahasempurna-an Allah meniadakan segala bentuk kekurangan. Sementara kezaliman dan keburukan adalah kekurangan. Kekuasaan Allah berhubungan dengan hal-hal yang sempurna dan baik. Lihat. Fahr al-Din Al-Razi, Muhashshilu, hlm. 153-156

tetap hukum yang melangit tidak membumi, hukum yang membela "kepentingan Tuhan" bukan membela "kepentingan manusia". Padahal, Tuhan menciptakan hukum di dunia ini adalah untuk manusia, dan demi kepentingan kemanusiaan.

Guna keluar dari stagnasi inilah, menurut penulis perlu menjadikan nilai-nilai kemanusiaan universal dalam Islam seperti keadilan, perbuatan baik, persamaan, kejujuran, kedisilinan, penghargaan waktu dan kebebasan sebagai sumber utama dalam membangun hukum Islam. Nilai-nilai kemanusiaan universal Islam ini ada dalam al-Qur'ân dan al-Sunnah.

Menurut penulis, nilai-nilai universal al-Qur'ân terdapat pada ayat-ayat *Makkiyyah* dan nilai-nilai partikular terdapat pada ayat-ayat *Madaniyyah*. Pendapat penulis ini sama dengan teori *nasikh mansukh* Mahmud Muhammad Thaha. Menurut Thaha, al-Quran dan al-Sunnah harus dilihat dalam posisi dua tingkat pesannya: pesan primer dan permanen dari Makkah dan pesan tambahan serta tradisional dari Madinah. Ketika di Mekkah terjadi penolakan orang-orang Makkah atas prinsip fundamental; keadilan (*justice*) dan kesamaan (*equality*), maka Islam menerapkan pesan pertamanya. Menurut logika ini, aspek partikular al-Quran dan al-Sunnah, yang diwahyukan dan diucapkan selama periode Madinah, haruslah dilihat sebagai hal transisi, bukan permanen penerapannya. Karena itu, ketika keadaan memungkinkan, aspek tradisional syariah harus diganti oleh prinsip fundamental al-Quran dan al-Sunnah periode Makkah. [153]

Dalam pandangan Thaha, teori nasakh lama yang menganggap bahwa ayat-ayat (juga hadis) Madaniyah menghapus ayat (juga hadis) Makkiyyah harus dibalik, yakni ayat Makkiyyah yang justru menghapus ayat Madaniyyah. Thaha memiliki keyakinan bahwa abad modern ini ayat-ayat Makkiyyah justru lebih tepat untuk me-*nasakh* ayat-ayat Madaniyyah, karena ayat-ayat Makkiyyah bersifat lebih universal dan abadi serta menganjurkan kebebasan, persamaan derajat tidak mendiskriminasi jender maupun agama dan kepercayaan.[154]

153 Pemikiran-pemikirannya terdapat dalam bukunya yang berbahasa Arab, yang kemudian diterjemahkan oleh penulis ke dalam bahasa Inggris, Mahmud Muhammad Taha, *The Seond Message of Islam*, (Syracuse NY: University Press, 1987).

154 Taha menyatakan bahwa kalau wahyu periode Makkah dibatalkan secara permanen, Muslim akan kehilangan bagian terbaik dari wahyu itu. Kedua pesan (Makkah dan Madinah) itu telah diwahyukan dalam al-Qur'ân sebagai wahyu terakhir dalam kepercayaan Muslim, yang membiarkan umat manusia bebas untuk berkomunikasi dengan Tuhan secara langsung melalui al-Qur'ân itu sendiri. Melalui kata-kata Tuhan, al-Qur'ân, Tuhan menyapa setiap

Berbeda dengan Thaha yang mengkategorikan ayat-ayat dan hadis Makkiyah sebagai sumber nilai-nilai kemanusiaan universal, maka Muhammad Syahrûr menyebutkan nilai-nilai kemanusian universal yang ada dalam al-Qur'ân itu sebagai berikut;[155] *pertama*, larangan berbuat syirik kepada Tuhan. Artinya larangan berkhianat dan mendua terhadap suatu komitmen yang telah dibuat. Di sisnilah ada nilai kemanusiaan berupa kesetiaan (*loyalty*). *Kedua*, kewajiban berbuat baik kepada orang tua. *Ketiga*, Larangan membunuh anak-anak. *Keempat*, larangan melakukan perbuatan-perbuatan keji, seperti zina, homo, dan lesbian. *Kelima*, larangan membunuh jiwa. *Keenam*, Kawajiban berbuat baik. *Ketujuh*, kewajiban untuk menyempurnakan takaran. Artinya nilai kejujuran (*honesty*) harus dipegang teguh sebagai bagian dari nilai-nilai kemanusiaan. *Kedelapan*, kewajiban bersikap adil dalam perkataan dan perbuatan. *Kesembilan*, kewajiban memenuhi janji. *Kesepuluh*, larangan menikahi mahram. *Kesebelas*, larangan memakan riba atau berlaku curang. *Kedua belas,* larangan memakan barang-barang yang kotor dan jelek (bangkai, darah).[156]

3.2.1.3 Nash Qath'i

Seperti yang telah penulis terangkan di sub bab sebelumnya bahwa arti *qath'i* adalah lafadz yang mempunyai pengertian universal dan mengandung nilai-nilai kemanusiaan, misalnya ayat-ayat tentang keadilan, kebebasan, persamaan kebebasan, berbuat kebaikan, menepati janji, larangan memakan yang buruk, larangan menyekutukan Tuhan, larangan membunuh, larangan melakukan perbuatan keji dan sebagainya.[157]

Muslim, melengkapi umat manusia untuk mendekati al-Qur'ân dengan refrensi dan harapan yang tepat. Setiap orang yang memperoleh wawasan segar dari al-Qur'ân dapat menyatakan pengetahuannya dan mendukungnya dengan argumen rasional dan skriptural tanpa memperhatikan Muslim lainnya. Dalam cara ini, menurut usul Thaha, Muslim dapat menghargai dan menerapkan kebijakan dan legislasi hukum Islam dengan interpretasi yang sesuai dengan kebutuhan hukum saat ini. Lihat. Abdullahi Ahmad An-Naim, "Pemikiran Mahmud Muhammad Thaha Dalam Reformasi Hukum Islam; Implikasi Bagi Hubungan Antar Agama", dalam An-Nur Jurnal Studi Islam Vol. 1 No. 2 (Yogyakarta: STIQ An-Nur, Februari 2005), hlm. 210-211.

155 Menurut penulis, nilai-nilai kemanusiaan universal dalam al-Qur'ân lebih banyak dari yang disebutkan Syahrûr. Masih ada lagi nilai-nilai seerti kedisipkinan, kebebasan, persamaan, musyawarah dan seterrusnya.

156 *Ibid*.

157 Pendapat penulis ini sesuai dengan pendapat para pemikir kontemporer, semisal Abdullah Ahmad An-Na'im yang berpendapat bahwa ayat-ayat qath'i adalah adalah ayat yang mempunyai makna universal dan mengandung nilai-nilai kemanusiaan, bukan teks yang jelas dan dhahir yang seperti terminology ulama ushul kalsik. Lihat. Abdullahi Ahmed An-Na'im, "Human Rights in the Muslim World: Socio- Political Conditions and Scriptural Imperatives", *Harvard Human Rights Journal 3* (1990), hlm. 17; Abdullahi Ahmed An- Na'im, "The Contingent Universality of Human Rights: The Case of Freedom of Expression in African and Islamic Contexts",

Pertanyaan selanjutnya adalah, nash apa saja dalam al-Qur'ân dan al-Sunnah yang mempunyai makna universal dan nilai-nilai kemanusiaan. Beberapa nilai universal kemanusian dalam Islam tersebut di antaranya adalah; *pertama*, kebebasan dan kemerdekaan (*freedom and liberality*). Konsekwensi logis dari hak kebebasan dalam penggunaan daya-daya, manusia bebas dalam memilih agama (Q.S. al-Baqarah: 25), bebas berpendapat dengan cara bemusyawarah (Q.S. al-Syura: 38), bebas berkreasi (Q.S. al-Zumar: 39), bebas menikmati hasil kreasi (Q.S. al-Syura: 15), bebas dalam berdomisili (Q.S. al-Nisa': 97), dan bebas dari perbudakan (Q.S. al-Balad: 13). Oleh sebab itulah, kolonialisme, feodalisme, imprealisme, dan perbudakan dalam bentuk apapun dilarang dalam Islam, karena tidak ada penghambaan kecuali kepada Allah (Q.S. al-Bayyinah: 5). *Kedua*, Saling menghargai. Setiap manusia berhak atas perlindungan nama baik dan kehormatan selama masa kehidupannya dan sesudah matinya; Nabi bersabda: *"la tasubbu al-Amwat"* (janganlah kamu sekalian memaki orang-orang yang sudah mati, HR. Bukhari). Dalam sabda Nabi yang lain dikatakan, bahwa haram hukumnya memaki orang-orang yang hidup atau pun yang sudah mati.[158] Seseorang tidak dibenarkan menghina orang lain, mengejek, dan melecehkannya sekalipun terhadap non muslim (Q.S. al-Hujurat: 11, 12, Q.S. al-Mumtahanah: 8, dan Q.S. al-Baqarah: 272). Sesama manusia, tegas Rasulullah, tidak boleh saling membenci, bermusuhan, iri hati, menganiaya, memutuskan hubungan, dan mencari-cari kesalahan (HR. Ahmad).[159] Manusia, kata beliau, hendaknya saling menghargai, menghormati, dan mengaasihani. Orang yang melakukan hal tersebut, akan memperoleh perlakuan yang sama dari orang lain dan dari Allah. Rasulullah SAW, bersabda: *"Man la yarham la yurham"* (siapa yang tidak mengasihi, tidak dikasihi, HR. Tabrani), *"Man la yarhamu al-nasa la yarhamu hu Allah"* (siapa yang tidak mengasihi sesama manusia, Allah tidak mengasihaninya, HR. Tabrani).[160]

Ketiga, persamaan (*equality*) dan keadilan (*justice*). Setiap individu umat manusia adalah sama, yakni sebagai makhluk khalifah (mandataris Tuhan) dan bereksistensi dalam kesempurnaan. Islam tidak

---

Emory International Law Review 11 (1997), hlm. 49.

158 Isma'il ibn Muhammad al-Ajluni al-Jarahi, *Kasfu al-Khafa' wa Muzil al-Ilbas 'amma Isytahara min al-Hadis 'ala Alsinati al-Nas,* Juz II, (Beirut: Dar Ihya al-Turas al-'Arabi, 1351 H), hlm. 353.

159 *Ibid.,* hlm. 378

160 *Ibid.,* hlm. Juz. I, 110

membedakan warna kulit, ras, bahasa, jenis kelamin, dan status sosial. Kelebihan seseorang terhadap orang lain adalah karena kesalehannya dalam kesucian jiwanya (ketakwaannya). al-Qur'an menegaskan bahwa siapa yang beriman dan beramal saleh, baik laki-laki maupun perempuan akan mendapat pahala (QS. al-Nahl: 97), mereka masing-masing memperoleh apa yang diusahakan dan menikmatinya (Q.S. al-Nisa': 32). Dan superioritas hanyalah bagi manusia *muttaqin* (Q.S. al-Hujurat: 13). Oleh karena itu, semua umat manusia sama di hadapan hukum dan mendapat jaminan pembelaan. Perbedaan yang ada pada diri manusia, seperti di jelaskan di atas, tidak boleh dijadikan alasan untuk membedakan hak seseorang di muka hukum.[161] Allah memerintahkan kepada umat manusia agar senantiasa menegakkan keadilan, sekalipun terhadap dirinya, anak, orang tua, kerabat, orang kaya, orang miskin, orang yang disenengi, ataupun orang yang dibenci (QS. al-Nisa': 135 dan Q.S. al-Maidah: 8). Nabi Muhammad saw, menyatakan bahwa, hancurnya suatu kaum disebabkan oleh perilaku penguasa yang tidak adil; kalau para pejabat mencuri (melanggar hukum) dibiarkan, tetapi jika rakyat kecil yang melakukannya dijatuhi hukuman (HR. Bukhari dan Muslim).[162] Orang-orang yang zalim, cepat atau lambat, memang pasti akan mendapat azab dari Allah, dan seandainya di antara mereka merasa aman dan nyaman dengan perbuatan *zulm-Nya* karena azab Tuhan belum juga turun; hal itu dikatakan dalam al-Qur'an, hanyalah penundaan hukum sampai pada hari di mana semua mata dapat menyaksikannya (QS. Ibrahim: 42).

Keempat, mendapatkan pendidikan. Menuntut ilmu, adalah hak bagi setiap individu umat manusia, karenanya Islam mewajibkan umatnya untuk mencari ilmu pengetahuan. Hal itu tertuang dalam hadis Nabi saw: *"Talabu al-'ilmi faridatul 'ala kuli muslim wa muslimatin"* (menuntut ilmu adalah wajib bagi umat Islam laki-laki dan perempuan, HR. Ibn Majah).[163] Dalam al-Qur'an dianjurkan, hendaknya dari setiap golongan mengutus beberapa orang untuk memperdalam ilmu pengetahuan agama (QS. al-Taubah: 122), dan setiap individu hendaknya selalu membaca (al-'Alaq: 1-2), bertanya kepada orang yang mempunyai pengetahuan (al-Nahl: 43), dan menggunakan nalar atau akal pikirannya

161 Umar Syihab, *al-Qur'am dan Rekayasa Sosial, (*Jakarta: Pustaka Kartini, 1990), hlm. 125

162 Ibn Hajar al-'Asqalani, *Subl al-Salâm Syarh Bulug al-Marâm min Abdillah al-Ahkâm,* jilid IV, (Cairo: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-'Arabi, 1960), hlm. 20.

163 al-Jarahi, *Kasyf al-Khafâ› wa Muzil*, hlm. 43

(al-Nahl: 11-12 dan Maryam: 98) yang karena semua itu manusia akan memperoleh pengetahuan. Dengan ilmu pengetahuan, manusia dapat mengembangkan kepribadiannya, memperkuat imannya kepada Allah, meningkatkan penghormatannya terhadap hak-hak yang fundamental, serta mempertahankannya.[164] Manusia seperti itu, menurut al-Qur;an, akan memiliki superioritas (QS. al-Mujâdalah: 11), dan keberadaannya berbeda dengan orang-orang yang tidak berpengetahuan (al-Zumar: 9). Rasulullah SAW, membandingkan antar orang yang berpengetahuan dengan orang yang bodoh, ibarat orang yang hidup dengan orang yang mati, sebagaimana sabda beliau: *"Tâlib al'ilm baina al-jâhil ka al-hay baina al-amwât"* (penuntut ilmu, keberadannya, di antara orang-orang bodoh bagaikan orang yang hidup, berada, di antara orang-orang mati, HR. al-Dailami). Oleh sebab itulah, setiap manusia mempunyai hak menerima pendidikan agama dan keduniaan secara terpadu dari orang tua, keluarga, sekolah universitas, media, dan lain-lain. Pendidikan itu, tentu saja, harus mengacu pada profesionalisasi, kreativitas, dan moralitas.[165]

Kelima, penghargaan terhadap kerja keras. Sehubungan dengan hal di atas, al-Qur'an menganjurkan manusia agar senantiasa bekerja keras dan dari pekerjaannya itu akan memperoleh apa yang diinginkan (Q.S. al-Mulk: 15, Q.S. al-Zalzalah: 7-8, dan Q.S. al-Taubah: 105). Siapa saja yang bekerja, tanpa diskriminasi, mempunyai hak atas imbalan yang adil dan berhak pula menikmati hasil yang diusahakannya (Q.S. al-Ahqâf: 19 dan Q.S. al-Najm: 40). Dalam bekerja, manusia tidak boleh membebani diri atau dibebani dengan beban di luar kemampuannya (QS. al-Baqarah: 286).[166]

Selanjutnya, penulis juga meminjam pembagian Muhammad Syahrûr[167] tentang kalsifikasi ayat dalam al-Qur'ân.[168] Syahrûr membagi

164 Ahmad As Shouwy, dkk., *al-Qur'am dan Rekayasa Sosial (*Jakarta: Pustaka Kartini, 1990), hlm. 105

165 Behesti, *Kepemilikan dalam Islam,* terj. Lukman Hakim, (Jakarta: PUSTAKA Hidayah, 1988), hlm. 14.

166 Muhammad Zafrallah Khan, *al-Islâm wa al-Insân al-Maʿâshir, (*Beirut: Dâr al-Nahdah al 'Arabiyah, 1981) hlm.192-195.

167 Riwayat hidup Muhamad Syahrûr dapat juga dilihat di situs resminya di www.shahrour.org

168 Muhammad Syahrûr yang mengatakan bahwa meskipun al-Quran memiliki karakter konstatasi teks (*tsabāt al-Îighah al-lughawiyyah* atau *tsabāt al-nal*), namun sekaligus mempunyai daya gerak perubahan pemahaman makna (*ĺarakāt fahm al-muĺtawā*) yang terkandung didalamnya mengikuti relativitas pemahaman manusiaBerangkat dari sini Shahrur mengajak umat Islam meninggalkan segala warisan intelektual (*turāts*) generasi masa lalu. Bahkan bagi Shahrur sendiri penjelasan atau penafsiran Nabi terhadap al-Qur'ân juga tidak harus diikuti karena penafsiran tersebut hanyalah sebagai kemungkinan pertama (*al-ihtimāl al-awwal*), bukan satu-satunya dan bukan yang terakhir. Dalam bahasa lain, menurut Shahrur fungsi Nabi hanyalah mentransformasikan kemutlakan wahyu Allah menjadi sesuatu yang relative dan bergerak bebas. Lihat.

ayat-ayat dalam al-Qur'ân terbagi menjadi empat bagian; *al-Qur'*â*n*, *al-Sab' al-Mats*â*ni*, *Tafshil al-Kit*â*b*, dan *Umm al-Kit*â*b*. Bagian pertama dan kedua oleh Syahrûr disebut dengan ayat-ayat *Mutasy*â*bihat*, bagian ketiga disebut ayat yang tidak *mutasy*â*bihat* dan tidak *muhkamat*. Sedangkan bagian keempat dikategorikan Syahrûr sebagai ayat *muhkamat* yang berimplikas pada *qath'i al-dil*â*la*h.[169]

Ayat *muhkamat* menurut Syahrûr terdiri dari ayat-ayat ibadah, hukum dan akhlak.[170] Ayat-ayat ibadah berisi tentang ritual-ritual yang oleh Syahrus disebut syiar-syiar iman, seperti shalat, zakat dan puasa Ramadhan. Ayat *muhkamat* hukum berisi tentang batasan-batasan (*hud*û*d*) dalam tasyri'. Sedangkan yang dimaksud dengan akhlak adalah kodifikasi semangat masyarakat yang mengikat individu satu dengan lainnya, tanpa memandang bangunan ekonomi manusia. Oleh karena itu akhlak bersifat universal. Lebih lanjut Syahrûr mengatakan bahwa akhlak merupakan system etika (*manz*û*mah al-qiy*â*m*) dan teladan luhur (*al-musul al-uly*â) yang tunduk pada evolusi historis mulai dari Nabi N**û**h hingga Nabi Muhammad. Meskipun demikian, akhlak merupakan wahyu dari Allah sehingga ia berlaku universal. Dalam pandangan Syahrûr, akhlak adalah warisan umum dari semua agama, dan telah dibangun dari waktu ke waktu semenjak Nabi Nûh hingga Nabi Muhammad, melewati Nabi Mûsa dan Nabi Isa. Bagi syariat Nabi Mûsa, ajaran akhlak disebit *al-shirât al-mustaqîm*, bagi syariat Isa, ajaran akhlak disebut *al-hikmah*, sedangkan bagi syariat Nabi Muhammad, ajaran akhlak disebut *al-shirât al-mustaqîm*.[171]

Ayat-ayat muhkamat yang berisi ajaran akhlak dan merupakan perwujudan dari system etika ini dikalsifikasikan Syahrûr menjadi dua belas macam;[172] *pertama*, larangan berbuat syirik kepada Tuhan. Larangan ini dijumpai dalam beberapa firman Allah, seperti Q.S. Al-An'âm: 151, Q.S. Al-Nisâ': 116, dan Q.S. Al-Nûr: 55. *Kedua*, kewajiban

Muhamad Shahrûr, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirāah Mu'āshirah*, (Damaskus, Al-Ahāli Publishing House, 1990), 118.

169 Kategori yang dinuat Syahrûr ini termasuk metode baru yang tidak pernah ada pada era ulama klasik. Sebab selama ini hanya dikenal dua klasifikasi, yaitu muhamat dan mutasyabihat yang mendaat pembenaran dari al-Qur'ân (Q.S. Ali Imran: 7).

170 Penulis tidak akan membahas ayat-ayat ibadah dan hukum, tetapi hanya membahas ayat-ayat akhlak saja yang dalam pandangan penulis di situlah terdapat ayat-ayat qath'i yang bersifat universal dan memuat nilai-nilai kemanusiaan.

171 Syahrûr menyebut ajaran akhlak ini dengan beberapa nama, seperti *al-washâyâ al'asyr*, *manzumah al-qiyâm*, *al-furqân*, dan *al-musul al-ulyâ*. Lihat. Muhammad Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân,* 522.

172 Meskipun penulis menguti Syahrûr, namun menurut penulis, nilai-nilai kemanusiaan universal yang ada dalam al-Qur'ân lebih dari sekedar yang Syahrûr sebutkan.

berbuat baik kepada orang tua. Kewajiban ini terdapat dalam beberapa firman Allah, di antaranya; Q.S. Al-An'âm: 151, Q.S. Al-Ankabut: 8, Q.S. Al-Baqarah: 83, dan al-Isrâ': 23. *Ketiga*, Larangan membunuh anak-anak. Larangan ini dijumpai dalam Q.S. Al-An'âm: 151, Q.S. Al-Isrâ': 31. *Keempat*, larangan melakukan perbuatan-perbuatan keji, seperti zina, homo, dan lesbian. Larangan ini ada dalam Q.S. Al-An'âm: 151, Q.S. Al-Nisâ: 32, Q.S. Al-Ankabut; 28/29, Q.S. Al-Nisâ': 15, Q.S. Al-A'râf: 33. *Kelima*, larangan membunuh jiwa. Larangan ini ada dalam Q.S. Al-An'âm: 151, Q.S. Al-Mâidah: 32, Q.S. Al-Furqân: 68. *Keenam*, Kawajiban berbuat baik. Kewajiban ini terdapat dalam Q.S. Al-An'âm: 152, Q.S. Al-Isrâ': 3, Q.S. Al-Dluhâ: 9, Q.S. Al-Nisâ': 2. *Ketujuh*, kewajiban untuk menyempurnakan takaran. Ini terdapat dalam Q.S. Al-An'âm: 152, Q.S. Al-Rahmân: 9, Q.S. Al-A'râf: 85, Q.S. Al-Muthaffifin, 1,2 dan 3. *Kedelapan*, kewajiban bersikap adil dalam perkataan dan perbuatan. Ini terdapat dalam Q.S. Al-An'âm: 152, Q.S. Al-Mâ'idah: 8, Q.S. Al-Nahl: 90. *Kesembilan*, kewajiban memenuhi janji. Kewajiban ini terdapat dalam Q.S. Al-An'âm: 152, Q.S. Al-Nahl. 91, Q.S. Al-Taubah: 7, Q.S. Al-Fath: 10, Q.S. Ali Imran: 77. *Kesepuluh*, larangan menikahi mahram. Larangan ini terdapat dalam Q.S. Al-Nisâ': 23. *Kesebelas*, larangan memakan riba atau berlaku curang. Larangan ini terdapat dalam Q.S. Al-Baqarah: 275, Q.S. Ali Imran 130 dan Q.S. An-Nisâ': 141. *Kedua belas,* larangan memakan barang-barang yang kotor dan jelek (bangkai, darah). Larangan ini terdapat dalam Q.S. Al-Mâidah: 3.[173]

Ayat-ayat di atas bersifat universal dan mengandung nilai-nilai kemanusiaan. Oleh karenanya, menurut penulis, ayat-ayat tersebut lah yang mempunyai sifat *qath'i al-dilâlah* yang selalu selaras dengan fitrah dan nurani manusia.

3.2.2 Mashlahah berdasarkan Epistemologi Rasional

Menurut penulis perlu membangun kembali mashlahah dengan menggunakan epistemologi rasional-*burhâni* dan metode rasional pula. Selanjutnya, menurut penulis ada dua cara membangun mashlahah berbasis epistemologi rasional, yaitu: *pertama*, meletakan mashlahah sebagai suatu nilai yang melekat pada perbuatan. Ia merupakan fitrah manusia dan bersifat universal ada pada setiap manusia. *Kedua*, menjadikan akal-rasio, bukan teks sebagai epistemologi dalam membangun mashlahah.

173 *Ibid*.

Pertama, meletakan mashlahah sebagai suatu nilai yang melekat pada perbuatan. Menurut penulis, mashlahah adalah suatu nilai yang melekat pada perbuatan tersebut. Artinya, tanpa "dibimbing" oleh wahyu sekalipun, manusia mampu mengetahui dengan akalnya, dan hatinya terhadap kemashlahatan. Dalama bahasa G.F Hourani, inilah yang disebut teori obyektivisme, yaitu teori yang mengatakan bahwa nilai itu memiliki eksisitensi yang nyata.[174] Sementara terminologi al-Thûfi tentang mashlahah itu bersifat subyektivisme theistic, yaitu bahwa nilai baik atau buruk sesuatu ditentukan oleh kehendak Tuhan, sehingga segala perbuatan diarahkan pada kehendak Sang Pembuat Syariat (*syâri'*).

Konsep mashlahah ini menurut penulis bisa disamakan dengan hukum kodrat (*ius nature*): [175] yaitu "pantulan" akal ilahi yang terdapat di dalam setiap ciptaan sebagaimana di manifestasikan di berbagai kecenderungan setiap ciptaan untuk mencari kebaikannya sendiri dan menghindari kejahatan.[176] Thomas Aquinas berkeyakinan bahwa hukum kodrat itu ada, dan di dalam diri manusia keberadaan hukum kodrat dapat diterangkan sebagai berikut. *Pertama*, hukum kodrat ada sebagai sarana untuk mengatur dan mengukur. "tugas" ini sebenarnya hanya layak untuk akal budi. Oleh karena itu, hukum kodrat "hadir" hanya melalui akal budi. *Kedua*, hukum kodrat ada di dalam seorang

174 Menurut Hourani, ada dua teori tentang nilai dalam Islam pada abad pertengahan. *Pertama*, teori obyektivisme, yang menyatakan bahwa nilai itu memiliki eksistensi yang nyata.Teori ini dipegang oleh kelompok Mu'tazilah. *Kedua*, subyektivisme theistic, yang menyatakan bahwa nilai itu ditentukan oleh kehendak Tuhan. Teori ini didukung oleh kelompok Asy'ariyah. G.F Hourani, "Two Theories of Value in Medieval Islam", *Muslim World,* vol. L (1960), hlm. 269-278; Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th); Fahr al-Dîn Al-Rozi, *Muhasshilu Afkâr al-Mutaqaddimîn wal Mutaakhirîn min a- Hukam*â' *wal Ulam*â' (Beirut, Dar al-Fikr, t.th), hlm. 153-156.

175 Menurut penulis, ada beberapa kesamaan antara mashlahah dan hukum kodrat; *pertama*, keduanya sama-sama menghindari teks (hukum positif) yang sudah tidak mencerminkan semangat keadilan dan beranggapan bahwa hukum positif atau teks baru bisa diamalkan jikalau sesuai dengan semangat moral keadilan. *Kedua*, menempatkan moralitas hukum, yaitu maslahat dan hukum kodrat sebagai hukum yang lebih tinggi dibandingkan dengan hukum positif atau teks. *Ketiga*, keduanya berpendapat bahwa tujuan diberlakukannya hukum adalah kepentingan umum (mashlahah). *Keempat*, instrument untuk menghetahui hukum dalam mashlahah dan hukum kodrat adalah akal budi.

176 Berkaitan dengan hukum kodrat ini, Thomas Aquinas dalam teori hukumnya secara garis besar membagi hukum menjadi empat jenis. *Pertama*, hukum abadi, hukum ini pengertiannya disetarakan dengan akal yang dipergunakan Tuhan dalam menciptakan alam semesta. *Kedua*, hukum kodrat (*ius nature*): yaitu "pantulan" akal ilahi yang terdapat di dalam setiap ciptaan sebagaimana di manifestasikan di berbagai kecenderungan setiap ciptaan untuk mencari kebaikannya sendiri dan menghindari kejahatan. *Ketiga*, hukum Ilahi (*ius divinum positivum*): yaitu hukum yang diterima manusia melalui wahyu, seperti: "sepuluh perintah Allah" *Keempat*, hukum buatan manusia (*ius positivum humanum*). Lihat. ST Thomas Aquinas, *Summa Theologiae,* vol 28 (New York: McGraw-Hill Book Company, 1966), hlm. 7-3.

person atau benda-benda yang diatur dan diukur. Dalam aspek ini, hukum kodrat ada di dalam semua hal, yaitu di dalam kecenderungan yang sesuai dengan "hukum" tertentu yang mengaturnya. Atas dasar pemikiran seperti itu, berarti setiap kecenderungan yang datang dari sesuatu hukum dengan sendirinya dapat juga di sebut hukum, meskipun tidak esensial, melainkan hanya sebagai wujud partisipasi.[177]

Berdasarkan keterangan ini, maka menurut penulis, mashlahah merupakan sesuatu atau sifat yang melekat dan bersifat kodrati dalam diri manusia, sebagaimana halnya hukum kodrat. Olehkarenanya, ia tidak harus dicari dengan bantuan nash, tetapi dapat dicari keberadaannya dengan potensi akal budi yang ada dalam diri setiap manusia, seperti halnya hukum kodrat yang bisa ditemukan dengan perantara akal budi.[178]

Pendapat penulis ini satu ide juga dengan pendapat Thâhir Ibin Asyûr yang dengan berani mengatakan bahwa mashlahah berdiri di atas fitrah manusia. Ibin Asyûr mendasarkan pendapatnya pada firman Allah Swt dalam Q.S. al-Rûm: 30 dan Q.S. al A'raf: 119. Menurutnya, menjaga fitrah manusia adalah termasuk dalam mashlahah, untuk itu syari'at Islam tidak akan pernah bertentangan dengan akal manusia, selama ia dalam kondisi normal.[179] Lebih jauh, menurut Ibin 'Asyûr bahwa yang dimaksud dengan fitrah manusia adalah "seperangkat aturan yang dilekatkan oleh Allah sejak awal mula penciptaan manusia, baik secara zhahir ataupun batin". Zhahir disini bermakna segala hal yang bersifat jasadi dan inderawi seperti manusia berjalan dengan kedua kakinya, atau menggunakan matanya untuk aktifitas melihat. Sedangkan batin lebih bersifat *aqli*, yaitu manusia diciptakan dengan sejumlah kaedah-kaedah aplikatif dalam penggunaan akal.[180]

Melalui pijakan yang bernama fitrah ini, Ibin 'Asyûr lantas berusaha mengembangkan teorinya. Ia menjelaskan bahwa asas fitrah adalah asas yang paling adil dibagikan kepada seluruh manusia, tanpa memandang ras, budaya, agama dan letak geografis. Oleh karena fitrah manusia berlaku *syâmil* (menyeluruh/umum) kepada seluruh manusia, maka syariah, sebagai entitas yang bekerja dengan bahan bakar fitrah

177 *ST*, Ia Ilae, q. 91, a. 2.

178 Keterangan lebih jauh tentang kesamaan hukum kodrat dan mashlahah dan hukum kodrat yang dijadikan landasan konsep mashlahah, dibahas penulis pada sub bab tersendiri.

179 Lihat. Muhammad Thâhir Ibin Asyûr, *Maqâshid al-Syari'ah*, hlm. 57.

180 *Ibid*.

juga mengandaikan ke-umum-an (*syumûliah*) hukum Tuhan, baik bersifat *zamâni* maupun *makâni*. Ia umum *zamâni* berarti tidak bersifat temporal sebatas masa tertentu dan juga umum *makâni* yang berarti 'memaksa'nya menembus sekat-sekat kesukuan, ras dan kawasan geografis tertentu.[181]

Alâl al-Fâsi juga berpendapat bahwa mashlahah itu sesuai dengan fitrah atau kodrat kemanusiaan, olehkarenanya sesuai dengan akal budi manusia. Fitrah ini bersifat universal melekat ada pada setiap manusia, dimana pun dan kapan pun. Setiap manusia lahir sudah membawa kodrat kemashlahatan, maka mashlahah dapat dicari oleh akal budi manusia.[182] Ibnu Sina, seorang filosof Islam juga mengartikan mashlahah dengan fitrah, dengan mengandaikan bahwa seorang manusia yang lahir tanpa tahu suatu mazhab, tidak berinteraksi sosial, dan tanpa terinfiltrasi pada suatu pandangan politik apapun. Ketika menyaksikan sebuah fenomena, ia dapat dengan mudah melakukan suatu tindakan baik yang berlandaskan dari akalnya sendiri. Suatu bentuk penafsiran akal murni atas satu fenomena inilah yang kemudian disebut fitrah.[183]

Kedua, menjadikan akal sebagai epistemologi pertama mashlahah. Penulis pada sub bab sebelumnya tentang reformulasi epistemologi mashlahah berpendapat bahwa epistemologi mashlahah terdiri dari akal, nilai-nilai kemanusiaan dan nash *qath'i*. Akal sebagai epistemologi pertama, disusul nilai-nilai kemanusiaan, dan nash *qath'i*. Akal selain berfungsi sebagai sumber mashlahah, juga sebagai alat untuk menemukan nilai-nilai kemanusiaan dan merumuskan nash *qath'i*. Dengan demikian, secara hirarkhi, akal menjadi sumber mashlahah pertama dan mendasari nilai-nilai kemanusian sebagai sumber kedua, dan mendasari nash *qath'i* sebagai sumber ketiga.

Konsep mashlahah sama dengan hukum kodrat, yaitu nilai-nilai yang melekat secara fitrah dalam diri setiap manusia yang cara mendapatkannya melalui akal budi. Di sisnilah eksistensi akal budi digunakan, yaitu untuk menangkap suatu nilai kemashlahatan.

Kemampuan akal dalam menangkap suatu nilai dan menemukan kebenaran diakui oleh banyak pemikir. Salah satu yang konsen terhadap

181 *Ibid*, hlm. 62.

182 Alâl al-Fâsi, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah wa Makârimuhâ* (Rabat: Dâr al-Baidlâ', tt), hlm. 69.

183 Ismael al-Hasany, *Nadhazriah al-Maqâshid inda Thâhir bin Asyûr*, (Virginia: al–Ma'had al-Islâmi li al-Fikr al-Islâmi, 1995), hlm. 78

akal sebagai epistemologi ilmu pengetahuan adalah Rene Descartes.[184] Menurut Descartes, akal merupakan sumber ilmu pengetahuan dan pembenaran. Ia menekankan akal budi (rasio) sebagai sumber utama pengetahuan, mendahului atau unggul, dan bebas dari pengamatan inderawi. Hanya pengetahuan yang diperoleh melalui akal yang memenuhi syarat semua pengetahuan ilmiah.

René Descartes mengajukan argumentasi yang kukuh untuk pendekatan rasional terhadap pengetahuan. Descartes berkeinginan untuk mendasarkan keyakinannya kepada sebuah landasan yang memiliki kepastian yang mutlak. Untuk itu, ia melakukan berbagai pengujian yang mendalam terhadap segenap yang diketahuinya. Dia memutuskan bahwa jika ia menemukan suatu alasan yang meragukan suatu kategori atau prinsip pengetahuan, maka ketegori itu akan dikesampingkan. Dia hanya akan menerima sesuatu yang tidak memiliki keraguan apa-apa. Apapun yang masih dapat diragukan maka hal tersebut wajib diragukan. Seluruh pengetahuan yang dimiliki manusia harus diragukan termasuk pengetahuan yang dianggap paling pasti dan sederhana.[185] Keraguan Descartes inilah yang kemudian dikenal sebagai keraguan metodis universal.

Menurut Descartes, satu-satunya hal yang tidak dapat diragukan adalah eksistensi dirinya sendiri; dia tidak meragukan lagi bahwa dia sedang ragu-ragu. Dengan kata lain, kesangsian secara langsung menyatakan adanya aku, pikiranku yang kebenarannya bersifat pasti dan tidak tergoyahkan. Kebenaran tersebut bersifat pasti karena aku mengerti itu secara jernih dan terpilah-pilah atau dengan kata lain tidak ada keraguan sedikit pun di dalamnya. Kristalisasi dari kepastian Descartes diekspresikan dengan diktumnya yang cukup terkenal, "*cogito, ergo sum*", aku berpikir maka aku ada.[186] *Cogito* memiliki daya

184 René Descartes atau Cartesius dilahirkan di La Haye, sebuah kota kecil di Touraine, Perancis tahun 1596. Ia mendapatkan pendidikan di sekolah Jesuit di La Flèche. Sebagai seorang filosof, Descartes telah menghasilkan beberapa karya filsafat yakni: *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher les vérités dansles sciences* (*Discourse on Method*), 1637; *Meditationes de Prima Philosophia* (*Meditations on the First Philosoph*), 1641; *Principia Philosopiae* (*Principles of Philosophy*), 1644; dan *Les Passiones de L'ame* (1650). Lihat. Robert Cummins dan David Owen (*eds*.), *Central Readings in the History of Modern Philosophy: Descartes to Kant*, (Canada, Wadsworth Publishing Company, 1999), hlm. 1; W.T. Jones, *A History of Western Philosophy: Hobbes to Hume*, (San Diego, Harcourt Brace Jovanovich, 1969), hlm. 154.

185 .René Descartes, The Principles of Philosophy, dalam *a Discourse on Method*, terj. John Veitch, (London, J.M. Dent & Sons, Ltd., 1953), hlm. 165.

186 Beberapa catatan ditambahkan oleh Gallagher dan Hadi29 tentang maksud dari *cogito, ergo sum* ini. *Pertama*, isi dari *cogito* yakni apa yang dinyatakan kepadanya adalah melulu dirinya yang berpikir. Yang termaktub di

untuk memeriksa secara rinci dan meragukan secara terus-menerus sampai menemukan suatu kebenaran yang tidak dapat diragukan lagi.

Descartes, dengan *cogito* selalu menekankan sifat intuitif pengetahuan, yaitu kebenaran yang tanpa keraguan (*clear and distinct*). Maka bagi Descartes, kenyataan yang begitu positif dan langsung selalu termuat dalam ide yang *clear and distinct* atau semua hal yang dapat ditangkap dengan sangat *clear and distinct* adalah pasti benar.

Selanjutnya, cara untuk mendapatkan pengetahuan yang *clear and distinsct* itu dengan beberapa cara: (a) tidak menerima sesuatu sebagai benar, kecuali terbukti benar; (b) untuk membuktikan suatu kebenaran suatu hal, maka harus menghindari kesimpulan yang tergesa-gesa dan menghindari dugaan terhadap suatu hal; (c) kenyataan yang terbukti benar adalah sesuatu yang datang secara terang dan jelas pada akal budi yang tidak mungkin lagi diragukan.[187]

Berdasarkan konsep Descartes tentang kemampuan akal dalam menemukan kebenaran ini, penulis meyakini bahwa akal juga mampu dalam menemukan suatu nilai kemashlahatan. Mashlahah dan kebenaran adalah sama-sama suatu nilai yang abstrak dan universal, yang menurut penulis mampu ditemukan oleh akal budi manusia.

3.2.3 Mashlahah berdasarkan Metodologi Ilmiah

3.2.3.1 Mashlahah Berbasis Etika

Pada umumnya, pandangan-pandangan mengenai etika yang berkembang di dunia ini dikelompokan menjadi tiga besar, yaitu etika hedonistik, utilitarian,[188] dan deontologis. Hedonisme mengarahkan etika kepada keperluan untuk menghasilkan

---

dalamnya adalah *cogito, ergo sum cogitans*. Saya berpikir, maka saya adalah pengada yang berpikir, yaitu eksistensi dari akal, sebuah substansi dasar. *Kedua*, *cogito* bukanlah sesuatu yang dicapai melalui proses penyimpulan, dan *ergo* bukanlah *ergo silogisme.* Yang dimaksud Descartes adalah bahwa eksistensi personal saya yang penuh diberikan kepada saya di dalam kegiatan meragukan.Kenneth T. Gallagher, *the Philosophy of Knowledge*, (New York, Fordham University Press, 1986), hlm. 32; Hardono Hadi, *Epistemologi: Filsafat Pengetahuan*, (Yogyakarta, Kanisius, 1994), hlm. 33-34

187 Bambang Q-Anees dan Radea Juli A. Hambali, *Filsafat Untuk Umum* (Jakarta: Kencana, 2003), hlm. 322.

188 Sementara Utilitarianisme secara etimologi berasal dari bahasa Latin dari kata Utilitas, yang bearti *useful*, berguna, berfaedah dan menguntungkan. Jadi paham ini menilai baik atau tidaknya, susila atau tidak susilanya sesuatu, ditinjau dari segi kegunaan atau faedah yang didatangkannya. Sedangkan secara terminology utilitarianisme merupakan suatu paham etis yang berpendapat bahwa yang baik adalah yang berguna, berfaedah, dan menguntungkan. Sebaliknya, yang jahat atau buruk adalah yang tidak bermanfaat, tak berfaedah, merugikan. Karena itu, baik buruknya perilaku dan perbuatan ditetapkan dari segi berguna, berfaedah, dan menguntungkan atau tidak. Franz Magnis-Suseno, *13Tokoh Etika* (Yogyakarta: Kanisius, 1997), hlm. 178-179.

sebanyak-banyaknya kesenangan bagi manusia. Etika utilitaristik mengoreksinya dengan menambahkan bahwa kesenangan atau kebahagiaan yang dihasilkan oleh suatu etika yang baik adalah kebahagiaan bagi sebanyak mungkin orang, dan bukan kesenangan atau kebahagiaan individual. Sementara etika deontologis memandang bahwa sumber sebagai perbuatan etis adalah rasa kewajiban. Maka aliran ini mempercayai bahwa sikap etis bersifat fitri dan pada saat yang sama tidak murni rasional. Pada kenyataannya, hasil pemikiran filosof tentang etika sering merupakan irisan atau bahan dasar dari ketiga aliran besar ini.[189]

Utilitarisme dapat dirumuskan dengan "tindakan atau peraturan tindakan yang secara moral dianggap betul adalah yang paling menunjang kebahagiaan semua yang bersangkutan" atau "bertindaklah sedemikian rupa sehingga akibat tindakannya menguntungkan bagi semua yang bersangkutan". Jadi utilitarisme lebih mementingkan pada akibat dari sutu perbuatan. Ini berbeda dengan deontologis yang lebih mementingkan pada suatu esensi tindakan moral tersebut, tanpa mempertimbangkan akibat tindakannya.[190]

Salah satu dari tokoh etika utilitarianisme adalah John Stuart Mill. Mill memulai teorti etikanya dengan merumuskan prinsip kegunaan: "suatu tindakan harus dianggap betul dan bermoral jika mendatangkan kebahagiaan, yaitu kesenangan (*pleasure*) dan kebebasan dari perasaan sakit. Namun yang dimaksudkan Mill dengan kenikmatan adalah bukan sebatas kenikmatan jasmani, tetapi rohani, karena kenikmatan rohani adalah lebih luhur dan mulia. Demi nikmat lebih luhur (rohani), seperti nikmat estetis dan kebijaksanaan, seseorang boleh meninggalkannikmat yang lebih rendah. Ia mengatakan dalam jargonnya: "Lebih baik menjadi manusia yang tidak puas daripada babi yang puas, lebih baik menjadi Sokrates yang puas, daripada seorang tolol yang puas".[191]

Menurut Mill, meskipun yang diusahakan adalah kenikmatan, namun yang dituntut oleh utilitarisme bukan kebahagiaan pribadi, melainkan kebahagiaan sebesar-besarnya dari semua orang yang terkena dampak tindakan kita. Kebahagiaan pelaku sendiri tidak diunggulkan,

189 Haidar Bagir, "Etika Barat, Etika Islam, Pengantar dalam M. Amin Abdullah, *Antara al-Gazali dan Kant: Filsafat Etika Islam*. terj. Hamzah. (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 15-16.

190 Fransz Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika*, hlm. 178.

191 John Stuart Mill, "Higher and Lower Pleasure", in Peter Singer (ed.), *Ethics*, (Oxford: Oxford University Press, 1994), hlm. 201-204.

melainkan masuk dalam kalkulasi semua kebahagiaan. Bahkan Mill melangkah lebih jauh lagi dengan membenarkan berkorban demi orang lain dalam menemukan kenikmatan. Mill menyadari bahwa dua hal antara kenikmatan sendiri dan kenikmatan orang lain itu terkadang bertentangan. Mill menjelaskan kemungkinan yang tampaknya kontradiktif ini dengan teori asosiasi psikologis. Teori ini sendiri berdasarkan pengandaian bahwa manusia secara kodrati bersifat sosial, artinya ia sebenarnya juga merasa nikmat ketika orang lain merasakan kenikmatan, sehingga lama-kelamaan akan terjadi asosiasi psikologis antara gagasan tentang nikmat orang lain dan kebahagiannya sendiri.[192]

Etika utilitarisme ini adalah mementingkan akibat yang menjadi tujuannya. Artinya, baik buruknya sesuatu dilihat dari akibat perbuatan yang ditimbulkannya. Mana perbuatan yang lebih menimbulkan dampak baik, maka termasuk perbuatan yang lebih bermoral.

Berdasarkan teori etika Mill ini, konsep mashlahah al-Thûfi mendapatkan dukungan teoritis. Mashlahah yang bagi al-Thûfi merupakan tujuan utama pensyariatan, sesuai dengan teori etika Mill bahwa sesuatu yang dianggap paling baik adalah yang memberikan manfaat (*mashlahah*) bagi masyarakat luas.

Manfaat (*utility*) adalah bermakna kebahagiaan (*happyness*). Kebahagiaan berarti kenyamanan (*pleasure*) dan bebas dari perasaan sakit (*pain*). Adapun arti ketidakbahagiaan adalah adanya perasaan sakit (*pain*) dan tidak adanya kesenangan. Maka, ada dua hal yang dapat dipahami, *Pertama*, moralitas tindakan diukur dari sejauh mana diarahkan kepada kemanfaatan (*utility*), dan *Kedua*, moralitas diarahkan pada kebahagiaan yang terdiri dari perasaan senang (*pleasure*) dan kebebasan dari rasa sakit (*pain*).

Kemanfaat (*utility*) yang berarti kebahagiaan (*happyness*) dan kenyamanan (*pleasure*) serta bebas dari perasaan sakit (*pain*), ini sama dengan konsep mashlahah, yang berarti menarik kemanfaatan (*jalb al-manfaah*) dan menolak kerusakan (*daf' al-mafsadah*). Jadi dalam konsep mashlahah, yang diperhitungkan adalah sejauh mana mampu menarik kemanfaatan dan sebanyak mungkin menghindari kerusakan.

Berdasarkan persamaan antara mashlahah dan utilitarianisme, maka prinsip etika *utility* ini mampu dijadikan alat analisis mashlahah keluar dari problem anomali-anomali yang terjadi, seperti anomali

192 *Ibid.*

yang terjadi ketika ada dua mashlahah yang bertentangan; antara mashlahah individu dan mashlahah umum. Dalam hal ini, ada beberapa jawaban berdasarkan pada nilai kemanfaatan (*utility*) dan kenyamanan (*pleasure*).[193]

PERANDAIAN KASUS MASHLAHAH	PILIHAN YANG DIMENANGKAN
Perkara I Jika ada perbuatan mengandung kemanfaatan (*utility*) dan kenyamanan (*pleasure*) umum dan juga kemanfaatan (*utility*) dan kenyamanan (*pleasure*) pribadi.	Perbuatan tersebut harus dipilih dan dilakukan
Jika ada perbuatan mengandung kemanfaatan (*utility*) dan kenyamanan (*pleasure*) umum, juga mengandung kemanfaatan (*utility*) pribadi, tetapi tidak ada kenyamanan (*pleasure*) pribadi.	Perbuatan tersebut harus dipilih dan dilakukan.
Jika ada perbuatan mengandung kemanfaatan (*utility*) dan kenyamanan (*pleasure*) umum, juga mengandung kenyamanan (*pleasure*) pribadi, tetapi tidak mengandung kemanfaatan (*utility*) pribadi.	Perbuatan tersebut harus dipilih dan dilakukan

193 Kritik GF. Houroni terhadap obyektivisme adalah bahwa teori ini tidak bisa menunjukan bagaimana cara operasionalnya dengan detail. Oleh karena itu, penulis coba untuk memberikan cara operasional konsep obyektivisme mashlahah ini.

Jika ada perbuatan mengandung kemanfaatan (*utility*) dan kenyamanan (*pleasure*) umum, tetapi tidak mengandung kemanfaatan (*utility*) dan kenyamanan (*pleasure*) pribadi.	Perbuatan tersebut harus dipilih dan dilakukan, karena kemanfaatan umum lebih didahulukan dibandingkan kemanfaatan pribadi.
Perkara II Jika ada perbuatan tidak mengandung kemanfaatan (*utility*) dan kenyamanan (*pleasure*) umum dan juga tidak mengandung kemanfaatan (*utility*) dan kenyamanan (*pleasure*) pribadi.	Perbuatan tersebut harus harus ditolak
Jika ada perbuatan tidak mengandung kemanfaatan (*utility*) dan kenyamanan (*pleasure*) umum dan juga tidak mengandung kemanfaatan (*utility*) pribadi, tetapi mempunyai kenyamanan (*pleasure*) pribadi.	Perbuatan tersebut boleh dilakukan asal tidak betentangan dengan kemanfaatan dan kenyamanan umum serta kemanfaatan pribadi.
Jika ada perbuatan tidak mengandung kemanfaatan (*utility*) dan kenyamanan (*pleasure*) umum dan juga tidak mengandung kenyamanan (*pleasure*) pribadi, tetapi mempunyai kemanfaatan (*utility*) pribadi.	Perbuatan tersebut boleh dilakukan asal tidak betentangan dengan kemanfaatan dan kenyamanan umum.

Jika ada perbuatan tidak mengandung kemanfaatan (*utility*) dan kenyamanan (*pleasure*) umum dan tetapi mengandung kenyamanan (*pleasure*) dan kemanfaatan (*utility*) pribadi.	Perbuatan tersebut boleh dilakukan asal tidak betentangan dengan kemanfaatan dan kenyamanan umum.
Perkara III Jika ada perbuatan mengandung kemanfaatan (*utility*) dan kenyamanan (*pleasure*) umum tetapi bertentangan dengan kemanfaatan (*utility*) dan kenyamanan (*pleasure*) pribadi.	Ditinggalkan, karena kepentingan umum harus didahulukan

Sementara itu, cara memilih di antara beberapa mashlahah yang berimbang secara kualitas dan kuantitas adalah dengan jalan memilih mashlahah yang lebih memberikan kenyamanan (*pleasure*) di hati. Menurut Mill, dengan meminjam teori psikologi, bahwa kenyamanan (*pleasure*) merupakan fitrah yang ingin dicapai manusia dan ini merupakan suatu kebaikan.

Menurut penulis, dipilihnya kenyamanan (*pleasure*) sebagai dasar memilih di antara dua atau lebih mashlahah yang berimbang adalah sesuai hadis Rasulullah:"*mintalah fatwa kepada hati kecilmu*" (*istafti qalbaka*). Artinya, cara memilih mashlahah yang tepat di antara dua atau lebih mashlahah yang ada adalah dengan cara meminta fatwa kepada hati kecil masing-masing, yaitu dengan jalan memilih mashlahah yang paling memberi kenyamanan (*pleasure*).

PERANDAIAN KASUS MASHLAHAH	PILIHAN YANG DIMENANGKAN
Perkara I Jika perkara (hukum) mengandung satu mashlahah	Harus dipilih dan dilakukan
Jika ada dua atau lebih perkara (hukum) yang mengandung mashlahah bergabung jadi satu.	(1). Kalau memungkinkan, dilakukan semuanya. (2). Dilakukan yang paling memungkinkan. (3) Kalau tidak memungkinkan, maka dipilih mashlahah yang paling besar mendapatkan perhatian syara'.
Jika ada perkara (hukum) yang mengandung dua mashlahah yang seimbang (kualitas dan kuantitasnya)	Dipilih salah satunya yang lebih memberikan kenyamanan di hati (*pleasure*)
Perkara II Jika ada perkara (hukum) yang mendatangkan satu mafsadah	Harus ditolak
Jika ada perkara (hukum) yang mengandung dua atau lebih kemafsadahan	(1) Jika memungkinkan ditolak semuanya, (2) Jika tidak mungkin, maka ditolak yang paling banyak mafsadahnya.
Jika ada dua atau lebih perkara (hukum) yang seimbang mafsadahnya (kualitas dan kuantitas)	Dipilih salah satunya yang lebih memberikan kenyamanan di hati (*pleasure*)

Perkara III Jika ada perkara (hukum) yang mengandung mashlahah dan menghindarkan mafsadah	harus dilakukan dan dipilih
Jika ada perkara (hukum) di satu sisi mengandung mashlahah, dan di sisi lain mengandung mafsadah	(1) Kalau lebih banyak mashlahah, maka diambil. (2) Kalau lebih banyak mafsadah, maka tidak diambil.
Jika kualitas dan kuantitas antara mashlahah dan mafsadah berimbang	Dipilih salah satunya yang lebih memberikan kenyamanan di hati (*pleasure*)
Perkara IV Jika ada dua perkara (hukum) bertentangan, yang satu membawa mashlahah dan yang satu menghindarkan mafsadah	diambil yang secara kualitas dan kuantitas paling banyak membawa mashlahah atau paling sedikit membawa mafsadah.
Jika kedua perkara tersebut berimbang (secara kualitas dan kuantitas)	Dipilih salah satunya yang lebih memberikan kenyamanan di hati (*pleasure*)

Pendapat penulis ternyata sejalan dengan Ahmad Raysuni, seorang pemikir hukum Islam kontemporer yang berpendapat bahwa untuk mendapat pemahaman yang benar dan tepat terhadap pengertian mashlahah, menurutnya harus melihat dari berbagai segi dan sudut pandang: *Pertama*, Sebagai permulaan akan lebih baik jika melihat pengertian mashlahah secara sederhana dan universal, yaitu dengan mengatakan bahwa mashlahah adalah segala sesuatu yang mengandung kebaikan dan manfaat bagi sekelompok manusia dan juga individu. *Kedua*, melihat wajah lain dari maslahah yaitu mencegah *mafsadat*. Oleh karena itu, dalam mencapai kemaslahatan harus dihindarkan segala kerusakan baik sebelum dan sesudahnya, atau yang mengikut dan menyertainya. *Ketiga*, menemukan bahwa kemaslahatan yang dibutuhkan manusia dan bermanfaat bagi mereka ternyata sangat beragam bentuk dan coraknya. *Keempat*,

menemukan bahwa mashlahah dan *mafsadat* mempunyai tingkatan berbeda secara kualitas dan kuantitas. *Kelima*, mashlahah bila dilihat dari sudut pandang waktu yang panjang, ternyata karena perkembangan zaman dapat juga berubah menjadi sesuatu yang merusak atau sebaliknya. *Keenam*, mashlahah juga perlu dipandang dari sisi keumumannya dan kekhususannya. Bisa saja dianggap maslahat bagi orang-orang elit dan menjadi *mafsadat* bagi orang-orang awam.[194]

Menurut al-Raysuni semua orang harus meletakkan ragam pendapat tersebut pada porsinya masing-masing, kemudian dianalisis dari segala sudut pandang yang telah disebutkan. Baru akan diketahui mashlahah yang harus didahulukan dan mashlahah yang diakhirkan. Proses inilah yang akan mengantarkan pada mashlahah yang benar menurut al-Raysuni.[195]

3.2.3.2 Mashlahah Berbasis Teknologi

Syahrur menyatakan bahwa kita tidak mungkin melakukan ijtihad kecuali bila kita sudah melewati bingkai pengetahuan lama dan kembali membaca *al-Tanzil al-Hakim* berdasar pengetahuan sekarang serta berpegang pada ushul fiqh baru.[196] Ia ingin menekankan bahwa fenomena irelevansi yang dialami hukum Islam sesungguhnya merupakan akibat rendahnya kreativitas manusia sekarang dalam memahami ayat-ayat hukum dan tidak adanya teori-teori baru dalam memecahkan kebuntuan hukum Islam.[197] Syahrur mengibaratkan ini semua dengan fenomena kemajuan pengetahuan manusia. Menurutnya, kemajuan pengetahuan manusia diperoleh dengan dua cara: *pertama*, memunculkan konsep baru (*new conceps*) yang bersifat filosofis, seperti yang dilakukan oleh Copernicus dengan teori heliosentris, Louis Pasteur dengan teori Mikroba, Isaac Newton dengan teori gravitasi, dan Albert Einstein dengan teori relativitas umum dan khusus. *Kedua*, memunculkan perangkat baru, seperti dihasilkannya telescop oleh Galileo, munculnya

194 Ahmad Raisuni mencoba memberikan beberapa alternative jalan mencari sebuah kemashlahatan. Namun harus diakui, ia belum detail memberikan solusi sebuah terminologi kemashlahatan. Lihat. Ahmad Raysuni dan Muhammad Jamal Barut, *al-Ijtihâd: an-Nash, al-Wâqi', al-Mashlahah*, (Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âshir, 2002), hlm. 38

195 *Ibid* .

196 *Ibid*; Muhyar Fanani, *Fiqh Madani*, hlm. 159.

197 Muhammad Syahrur, *Dirasah Islamiyyah*, hlm. 218; Muhyar Fanani, *Fiqh Madani*, hlm. 160; Kasim Ahmad, "Contemporary Ijtihad", dalam Internet Website: http:///www///19.org, diakses 13 Februari 2012.

berbagai penemuan komputer, dan kemajuan di bidang matamatika. Menurut Syahrur, kedua cara inilah yang akan membawa kemajuan bagi manusia. Namun apabila dipilah lebih jauh, maka cara pertama, yaitu menemukan konsep baru (*new conceps*) dalam lima ratus tahun terakhir, lebih membawa kemajuan dan perubahan ilmiah manusia modern. Ini menandakan betapa pentingnya menghasilkan konsepsi-konsepsi baru dalam dunia ilmu pengetahuan.[198]

Memunculkan perangkat baru, terutama konsep baru (*new conceps*) dalam hal ijtihad inilah yang seharusnya dilakukan oleh umat Islam, tidak berijtihad menggunakan konsep dan perangkat lama, karena hasilnya tidak akan maksimal. Perangkat dan konsep ijtihad abad pertengahan hanya cocok digunakan saat itu da menjadi tidak relevan digunakan pada saat ini.

Menurut Syahrur bahwa ijtihad mengharuskan dipergunakannya segala prestasi ilmiah dan semua sistem pengetahuan modern.[199] Bahkan Syahrur berpendapat bahwa ijtihad harus berpedoman pada bukti-bukti materiil statistik yang akurat, sehingga mampu menunjukan sebuah kemashlahatan dan kemudahan bagi manusia. Ijtihad tidak boleh hanya berdasar prasangka, perasaan, dan feeling semata.[200] Konsekuensinya, dalam ijtihad harus dilibatkan pakar ilmu-ilmu kealaman, pakar ilmu-ilmu sosial humaniora dan memanfaatkan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.[201] Berdasarkan ini, maka seharusnya penentuan nilai kemashlahatan tidak hanya diserahkan kepada satu orang, ahli fiqh saja misalnya, karena perkembangan keilmuan sekarang yang begitu pesat, sehingga tidak memungkinkan satu orang menguasai semua macam ilmu yang dibutuhkan dalam ijtihad.

Dalam menentukan kemashlahatan transplantasi organ misalnya, maka boleh tidak nya transplantasi tidak hanya diserahkan kepada ahli fiqh, tetapi harus melibatkan beberapa pakar di bidangnya. Harus melibatkan dokter untuk mendiaknosis kemungkinan gagal dan berhasilnya transplantasi, melibatkan spikolog dan ahli jiwa untuk mengetahui efek psikis menjelang dana setelah transplantasi, dan seterusnyanya.

Berkaitan dengan ini, maka ijtihad hanya mungkin dilakukan secara

198 Muhammad Syahrur, *Nahwa Ushul al-Jadidah*, 119-120.

199 *Ibid,*hlm. 55-56.

200 Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an*, 459.

201 *Ibid*.

kolektif dan tidak mungkin dilakukan secara individual. Oleh karena itu, kerja kolektif yang melibatkan banyak pakar ilmu dalam banyak bidang adalah suatu keniscayaan yang tidak terhindarkan.[202]

3.3 Reformulasi Idiologi Mashlahah

3.3.1 Menciptakan Mashlahah Antroposentris

Konsep mashlahah sebagai maksud dari pensyariatan (*maqâshid al-syarî'ah*) [203] dan mashlahah sebagai metode istimbat hukum menempati tempat utama dalam pembahasan ushul fiqh dan hukum Islam, sehingga sejak Islam awal sampai zaman kontemporer, banyak pemikir Islam yang mencurahkan pemikirannya tentang konsep ini.

Menurut Muhammad Khalid Masud, paling tidak ada enam kecenderungan mashlahah sebagai maksud pensyariatan (*maqâshid al-syarî'ah*) yang diexplorasi oleh ulama.[204] *Pertama*, ulama yang menerangkan mashlahah masih dalam bentuk yang sederhana, yaitu konsep penalaran baru yang diberi batasan-batasan dan definisi. Mereka adalah adalah Jamâluddin al-Isnawi (w. 771 H)[205] dan Tâjudin al-Subki (w. 771),[206] Syihâbuddin al-Qarrâfi (w. 684),[207] dan Shadr al-Syarî'ah

202 *Ibid*.

203 Menurut Ahmad Raisuni, pemikir Islam pertama kali yang membahas mashlahat sebagai maksud syari'ah (*maqâshid al-syarî'ah*) secara jelas dan terkodifikasi adalah at-Turmudzi al-Hakim, ulama yang hidup pada abad ke-3. Ia menyuarakan konsep *maqâshid al-syarî'ah* melalui buku-bukunya, *al-Shalâh wa Maqâshiduhu, al-Haj wa Asrâruh, al-'Illah, 'Ilal al-syarî'ah, 'Ilal al-'Ubûdiyyah* dan *al-Furûq*. Setelah al-Hakim kemudian muncul Abû Mansûr al-Maturidy (w. 333) dengan karyanya *Ma'khad al-Syara'* disusul Abû Bakar al-Qaffâl al-Syâsyi (w.365) dengan bukunya *Ushûl al-Fiqh* dan *Mahâsin al-Syarî'ah*. Setelah al-Qaffâl muncul Abû Bakar al-Abhâri (w.375) dan al-Bâqilâni (w. 403) masing-masing dengan karyanya, diantaranya, *Mas'alah al-Jawâb wa al-Dalâil wa al 'Illah* dan *al-Taqrîb wa al-Irsyâd fi Tartîb Thuruq al-Ijtihâd.* Sepeninggal al-Bâqilâni muncullah al-Juwainy (w. 478) dengan *al-Burhân, al-Waraqât, al-Ghiyâtsi,* dan *Mughîtsul Khalq*, dilanjutkan oleh al-Ghazâli (w. 505) dengan kitab Ushûlnya *al-Mustashfâ, al-Mankhûl, al-Wajîz, dan Syifâ' al-Ghalîl*. Selanjutnya al-Râzy (w.606 H) dengan bukunya *Mafâtih al-Ghaib, al-Ayat al-Bayyinât, al-Mahshûl dan Asas at-Taqdîs,* dilanjutkan al-Amidy (w. 631) dengan *al-Ahkâm, dan Ghâyat al-Marâm,* Ibn Hâjib (w. 646 H), al-Baidhâwi, al-Asnawi (w. 771 H), Ibn Subki (w. 771), Ibn Abd al-Salâm (w. 660 H) , al-Qarrâfi (w. 684) dengan *Nafais al-Ushûl, Syarh al-Mahshûl, al-Furuq, al-Ihkâm fi Tamyiz al-Fatâwa 'an al-Ahkâm wa Tasharruf al-Qâdhi wa al-Imâm,* al-Thûfi, (w. 716) dengan *Mukhtashar al-Raudhah wa Syarhuhu* dan *al-Iksar fi Qawâid al-Tafsîr,* Ibn Taimiyyah dan Ibn Qayyim (w. 751) dengan *Zâdul Ma'âd, I'lâm al-Muwâqi'în, Syifâ' al-'Alîl* dan *Miftâh Dâr al-Sa'âdah*. Lihat. Ahmad Raisuni, *Nadhariyyat al-Maqâshid 'Inda al-Imâm al-Syâthibi*, (Beirut: al-Muassasah al-Jami'iyyah Liddirasat wan Nasyr wa al-Tauzi', 1992), hlm. 32.

204 Muhammad Khalid Masud, *Filsafat Hukum Islam.* terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1996), hlm. 166.

205 Pendapatnya tentang mashlahah dapat dilihat di karyanya. Lihat. Jamâluddin al-Isnawi, "Nihâyat al-Su' ", pada pinggir kitab Ibn Amir al-Hajj, *al-Taqrîr wa al-Tahbîr* (Kairo: Bulaq, 1317), Jilid III, hm. 134-140.

206 Tâj al-Dîn al-Subki, "Jam' al-Jawâmi' ", dalam Abd al-Rahmân al-Bannani, *Hâsyiyah alâ Matn Jam'u al-Jawâmi'*, Jilid II (Kairo: Mushthofa Babi, 1937), hlm. 270-285.

207 Syihâb al-Dîn al-Qarrâfi, "Tanqih al-Ushûl fi Ilm al-Ushûl" dalam *al-Dzâkirah* (Kairo: Mathba'ah Kulliyah al-syarî'ah, 1961), hlm. 144-146.

al-Mahbubi (w. 747).[208] *Kedua*, kelompok yang menolak mashlahah sebagai dasar penalaran yang shahih, kecuali jika didukung oleh nash. Pendapat ini didukung oleh Syaif al-Dîn al-Amidi (w. 631)[209] dan Ibn Hâjib (w. 646).[210] *Ketiga*, Pendapat Ibn Abd al-Salâm (w. 660) yang mengaitkan mashlahah dengan konsep tasawuf.[211] *Keempat***,** Kelompok keempat mengambil jalan tengah diantara dua pendapat yang menolak dan menerima mashlahah. Pendapat ini didukung oleh Ibn Taymiyyah (w. 728) dan Ibn Qayyim al-Jauziyyah (w. 751). [212] *Kelima*, adalah pendapat Najmuddin al-Thûfi (w. 716)[213] yang menjadikan mashlahah sebagai prinsip dasar yang lebih dominan daripada nash. [214] *Keenam*, adalah pendapat al-Syâtibi yang menjadikan mashlahah (*maqâshid al-syarî'ah*) sebagai metode dan pendekatan dalam istinbat hukum.[215] Metode al-Syâtibi ini, selanjutnya pada era kontemporer diikuti oleh beberapa pemikir ushul fiqh, seperti Muhammad Thâhir Ibin 'Asyûr (1879-1973 M) dan Alâl al-Fâsi.

Menurut penulis, konsep mashlahah yang telah dibahas oleh ulama klasik sampai masa al-Syâtibi, tersebut masih bersifat theosentris. Artinya, mashlahah yang dibahas belum dapat keluar dari kungkungan teks. Mashlahah selalu diartikan sebagai kebaikan yang ada di dalam

208 Shadr al-syarî'ah al-Mahbûbi, *al-Tawdhîh wa al-Tanqîh* , jilid II (Kairo: Mathba'ah Bosanawi, 1304), hlm. 536-540.

209 Saif al-Dîn al-Amidi, *al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm* Juz. IV (Kairo: Mathba'ah al-Ma'ârif, 1914), hlm. 215-217.

210 Ibn Hajib, *Mukhtashar Muntahâ al-Ushûli,* jilid II (Kairo: Bulaq, 1317), hlm. 289.

211 Izz al-Dîn bin Abd al-Salam menjadi pengikut tarekat Syuhrawardiyah dan Syadziliyah. Lihat. Ridwan Ali Nadwi, *Izz al-Dîn Ibn Abd al-Salâm*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1960), hlm. 103-110.

212 Ibn Taymiyyah, *Majmû' al-Rasâ'il wa al-Masâ'il,* jilid V (Kairo: Matba' Manar, 1349), hlm. 22.

213 Najm al-Dîn al-Thûfi, nama lengkapnya adalah Sulaimân (ada yang menambahkan Abû ar-Rabî') bin'Abd. al-Qawi Ibnu al-Karîm Ibnu Sa'îd al-Thûfi al-Sarsari al-Bagdadi al-Hanbali. Nama al-Thûfî sebenarnya dinisbatkan dengan *Thaufa*, sebuah desa di Sarsara dekat Baghdad dimana ia dilahirkan. Musthafa Zaid, *Al-Mashlahah Fî al-Tasyrî' al-Islâmî Wa Najmuddin al-Thûfi* (t.tp: Dar al-Fikr al-Arabi, t.th.), hlm. 65

214 Mengambil sesuatu yang disepakati menurut al-Thûfi lebih utama daripada mengambil sesuatu yang diperselisihkan. Maka mengambil mashlahat lebih utama dibandingkan mengambil teks-teks yang secara dhohir saling berselisih. Perbedaan-perbedan antar teks ini bisa dilihat pada perbedaan madhab dan saling berselisihnya mereka. Lihat. Abdullah M. al-Husain al-'Amiri, *al-Thûfi's Refutation of Traditional Moslem Jurist Source of Law and His Views on the Priority of Regard for Human Welfare as the Highest Legal Sources of Principle* (Canada, McGill University, 1993).

215 Al-Syâtibi melihat ada yang kurang dan 'terlupakan' dalam metodologi yang dipakai orang-orang dahulu. Atau lebih tepatnya formulasi ushul fiqh yang ada saat itu kurang memberikan jawaban pada problematika yang dihadapi umat, karenanya dianggap perlu memformat ulang kerangka ushul fiqh. Dalam *Al-Muwâfaqât,* Syâtibi mencoba memformat ulang ushul fiqh yang selama ini terkesan tidak bisa beradaptasi dengan lingkungan. Pembahasan *maqâshid* tidak lagi menjadi pembahasan sekunder, tapi Al-Syâtibi memberikan porsi yang cukup untuk pembahasan ini. Selain itu manhaj yang dipakai Al-Syâtibi berbeda dengan pendahulunya, ia ingin menjadikan ilmu ini sebagai *ilmu burhâni*, ilmu yang berlandaskan pada dalil qoth'i. Dalam muqadimahnya ia menyebutkan bahwa ushul fiqh dalam agama adalah pasti/*qoth'iah* bukan *zhanniah*. Lihat. Abi Ishâq al-Syâtibi. *Al-Muwafaqat*, hlm. 123.

teks dan dicari dalam teks, bukan di luar teks, sehingga sesuatu yang dianggap mashlahah adalah harus sesuai dengan maksud dari pembuat hukum (*maqshûd al-Syâri'*). Akibatnya, mashlahah yang dihasilkan menjadi konsep yang stagnan, jumud, dan kurang mampu beradaptasi dengan perubahan zaman.[216]

Berdasarkan kenyataan inilah, konsep mashlahah harus direformulasi dari beridiologi theosentris menjadi antroposentris, yaitu mashlahah yang tidak didasarkan pada maksud dari (*maqshûd al-syâri'*), tetapi maksud dari mukallaf (*maqshûd al-mukallaf*), karena dalam hal muamalah dan adat, manusia lah yang "lebih memahami" dirinya dalam kontek kehidupannya, dibandingkan dengan nash Allah, yang turunnya pada waktu lampau, dalam kondisi yang berbeda.

Reformulasi ini dilakukan dengan dua jalan: *pertama*, menjadikan nilai-nilai kemanusiaan universal sebagai bagian dari epistemologi mashlahah.[217] *Kedua*, memasukan nilai-nilai kemanusiaan (*humanism*) universal, seperti kebebasan, persamaan, keadilan ke dalam konsep mashlahah dan sebagai bagian utama dari mashlahah.

Pertama, selama ini, para ulama selalu mendasarkan mashlahah pada "kehendak Tuhan" (*maqshûd al-Syari'*) yang didapat melalui teks (*nash*) al-Qur'ân dan al-Hadis, sehingga yang dihasilkan adalah mashlahah yang melangit, tidak membumi, dan kurang realistis. Segala sesuatu selalu dikembalikan kepada "kehendak Tuhan", padahal yang menjalani dan berkecimpung dengan problematika keagamaan dan sosial selama ini adalah manusia.

Menurut penulis, pendasaran mashlahah pada "kehendak Tuhan" (*maqshûd al-Syâri'*) yang didapat melalui teks (*nash*) harus dikaji ulang karena berarti tidak memberikan ruang bagi manusia sebagai mukallaf untuk menentukan hukumnya sendiri. Oleh karena itulah, menurut penulis, sudah waktunya sumber atau epistemologi mashlahah diubah dari teosentris menuju antroposentris dengan menjadikan nilai-nilai

---

216 Kritik lebih jauh terhadap konsep mashlahah ini dapat dilihat pada Wael. B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushûl Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 214-231; Fazlur Rahman, "Toward Reformulating the Methodology of Islamic Law: Syek Yamani on Public Interest in Islamic Law", in *New York University Journal of International Law and Politic,* 12 (1979), hlm. 219-224; Muhammad Syahrûr, *Nahwa Ushûl Jadidah,* hlm. 172; bandingkan dengan Hasan Turabi, *Qadhaya al-Tajdid: Nahwa Manhaj Ushûli* (Khourtoum: Ma'had al-Buhus wa al-Dirâsah al-Ijtihadiyyah, 1990), hlm. 195; Hasan Turabi, *Pembaharua Ushûl Fiqh,* (Bandung: Pustaka, 1980), hlm. 10.

217 Pada sub bab sebelumnya, penulis sudah menjelaskan bahwa ada tiga epistemologi mashlahah antroposentris-rasional ini, yaitu akal, nilai-nilai kemanusiaan dan nash *qath'i*.

kemanusiaan seperti kebebasan, persamaan, keadilan, demokrasi sebagai sumber kemashlahatan.

Kedua, memasukan nilai-nilai kemanusiaan tersebut menjadi bagian dari mashlahah dalam konsep *dlarûriyyah*, *hâjiyyah*, dan *tahsînyyah*. Menurut ulama ushul fiqh klasik, seperti al-Syâtibi, membagi mashlahah menjadi tiga tingkatan, yaitu *dlarûriyyat* (primer), *hâjiyât* (sekunder) dan *tahsînyât* (tersier). Mashlahah *dlarûriyyat* adalah sesuatu yang apabila hal ini tidak ada, maka akan menimbulkan kerusakan bahkan hilangnya hidup dan kehidupan. Ia harus ada dan dijaga dari cacat dan segala kekurangan. Mashlahah *hâjiyyat* adalah sesuatu yang dibutuhkan demi menghindari kesulitan dan *masyaqat,* seperti keringanan berbuka puasa bagi orang sakit dan musafir. Sementara mashlahah *tahsînyyât* adalah mengambil sesuatu yang dianggap baik oleh akal dan menghindari hal-hal yang akal tidak menerimanya.[218]

Ulama menyepakati pula bahwa *dlarûriyyat* itu adalah sesuatu yang pokok, menjadi landasan untuk dua maslahah berikutnya; *hâjiyyat* dan *tahsînyyat*.[219] Selanjutnya, mashlahah *dharûriyyat* itu didasarkan pada lima pokok perlindungan; perlindungan agama (*hifzh al-dîn*), perlindungan jiwa (*hifzh al-nafs*), perlindungan keturunan (*hifzh an-nasl*), perlindungan harta (*hifzh al-mâl*) dan perlindungan aqal (*hifzh al-aql*).[220]

Cara untuk mengaplikasikan *al-dlarûriyyah al-khamsah* tersebut dengan dua cara yaitu: *pertama*, dari segi adanya (*min nâhiyyati al-wujûd*) yaitu dengan cara manjaga dan memelihara hal-hal yang dapat melanggengkan keberadaannya. *Kedua*, dari segi tidak ada (*min nâhiyyati al-'adam*) yaitu dengan cara mencegah hal-hal yang menyebabkan ketiadaannya. Guna lebih lebih jelasnya, aplikasi kedua cara ini dengan dicontohkan sebagai berikut ini: (a). Menjaga agama dari segi *al-wujûd* misalnya shalat dan zakat, sedangkan menjaga agama dari segi *al-'adam* misalnya jihad dan hukuman bagi orang murtad. (b) Menjaga jiwa dari segi *al-wujûd* misalnya makan dan minum, sedangkan menjaga jiwa dari segi *al-'adam* misalnya hukuman qishash dan diyat. (c). Menjaga akal dari segi *al-wujûd* misalnya makan dan mencari ilmu, sedangkan menjaga akal dari segi *al-'adam* misalnya had bagi peminum khamr. (d) Menjaga an-nasl dari segi *al-wujûd* misalnya nikah,

218 Abû Hâmid bin Muhammad Al Ghazâli, *al-Mustashfâ*, hlm. 139-140. Juga lihat Abi Ishâq al-Syâtibi, *al-Muwâfaqat fi al-Ushûl al-Ahkâm*, (Riyâd: al-Riyad al-Hadisah, t.th), juz 2, hlm.8.

219 Abdl al-Karîm Zaidân, *Al-Wajîz fi Ushûl al-Fiqh,* (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1990), hlm. 382.

220 Abi Ishaq al-Al-Syâtibi, *al-Muwâfaqat*…, Juz II, hlm. 7.

sedangkan menjaga *al-nasl* dari segi *al-'adam* misalnya had bagi pezina dan penuduh zina. (e). Menjaga *al-mâl* dari segi *al-wujûd* misalnya jual beli dan mencari rizki, sedangkan menjaga *al-mâl* dari segi *al-'adam* misalnya menolak riba, memotong tangan pencuri.[221]

Menurut penulis, dikarenakan *dlarûriyyah al-khamsah* tersebut bersifat *ijtihâdi,* maka sudah barang tentu memungkinkan sekali mengalami perubahan; bisa jadi dengan diubah urutannya,[222] tidak diawali dengan penjagaan terhadap agama (*hifzh al-din*), ditambah lebih dari lima, atau *dlarûriyyah al-khamsah* diturunkan derajatnya menjadi *hâjiyyah al-khamsah*, sedangkan *dlarûriyyah* diisi dengan nilai-nilai yang lain.

Menurut penulis, guna menjadikan mashlahah beridiologi antroposentris, maka pengklasifikasian *dlarûriyyah*, *hajiyyah*, dan *tahsiniyyah* harus direkonstruksi. Mashlahah *dlarûriyyah* adalah mashlahah yang didasarkan pada berisi nilai-nilai kemanusiaan universal, seperti kebebasan (*freedom*), persamaan (*equality*), keadilan (*justice*), kesucian (*fitrah*), kejujuran (*honesty*), kebaikan (*ihsan*), dan keloyalan (*loyality*). Nilai-nilai kemanusiaan ini menempati maqam *dlarûriyyah* (*primer*). Nilai-nilai kemanusian ini berimplikasi publik dan sosial lebih luas kemashlahatannya jika dibandingkan dengan konsep *dlarûriyyah khamsah*, karena ia hanya berfungsi sebagai proteksi terhadap diri sendiri atau individu, bukan publik secara langsung.

Adapun mashlahah *hâjiyyah* berisikan perlindungan agama (*hifzh*

221 *Ibid.*

222 Kelima urutan *dlarûriyyat al-khamsah* ini bersifat *ijtihâdi* bukan *naqly*, artinya ia disusun berdasarkan pemahaman para ulama terhadap nash yang diambil dengan cara *istiqrâ.* Dalam merangkai *dharûriyyat al-khamsah* ini, Imâm Syâthibi terkadang lebih mendahulukan *aql* dari pada *nasl,* terkadang *nasl* terlebih dahulu kemudian *aql* dan terkadang *nasl* lalu *mal* dan terakhir *aql*. Namun satu hal yang perlu dicatat bahwa dalam susunan yang manapun Imâm Al-Syâtibi tetap selalu mengawalinya dengan *din* dan *nafs* terlebih dahulu. Al-Syâtibi dalam *al-Muwafaqat* I/38, II/10, III/10 dan IV/27 urutannya adalah sebagai berikut: *al-dîn* (agama), *al-nafs* (jiwa), *al-nasl* (keturunan), *al-mâl* (harta) dan *al-aql* (akal). Sedangkan dalam *al-Muwâfaqat* III/47: *al-dîn, al-nafs, al-aql, al-nasl* dan *al-mâl*. Sementara dalam *al-I'tishâm* II/179 dan *al-Muwâfaqat* II/299: *ad-dîn, al-nafs, al-nasl, al-aql* dan *al-mâl.* Para ulama ushul lainnya pun tidak pernah ada kata sepakat tentang hal ini. Bagi al-Zarkasyi misalnya, urutan itu adalah: *al-nafs, al-mâl, an-nasab, al-dîn* dan *al-'aql.* Sedangkan menurut al-Amidi: *al-dîn, al-nafs, al-nasl, al-aql* dan *al-mâl*. Bagi al-Qarrâfi: *an-nufus, al-adyân, al-ansâb, al-'uqul, al-amwâl* atau *al-a'radh*. Sementara menurut al-Ghazâli: *al-dîn, al-nafs, al-'aql, al-nasl* dan *al-mâl.* Namun urutan yang dikemukakan al-Ghazâli ini adalah urutan yang paling banyak dipegang para ulama Fiqh dan Ushul Fiqh berikutnya. Bahkan, Abdullah Darraz, komentator *al-Muwâfaqat* sendiri, memandang urutan versi al-Ghazâli ini adalah yang lebih mendekati kebenaran. Perbedaan urutan di atas, menunjukkan bahwa semuanya sah-sah saja karena sifatnya *ijtihadi.* Lihat. Al-Zarkasyi, *al-Bahr al-Muhîth*, (Kuwait: Wizarat al-Auqaf al-Islamiyyah, 1993), Jilid VI, hlm. 612; Al-Amidi, *al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm*, (Muassasah al-Halaby, 1991), Juz IV, hlm. 252; Al-Qarafi, *Syarh Tanqih al-Fushûl*, (Maktabah al-Kulliyyah al-Azhariyyah, t.th). hlm. 391; Al-Ghazâli, *al-Mustashfâ*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1997), Juz I, hlm. 258.

al-din), perlindungan jiwa (*hifzh al-nafs*), perlindungan keturunan (*hifzh an-nasl*), perlindungan harta (*hifzh al-mâl*) dan perlindungan aqal (*hifzh al-aql*) yang pada awalnya adalah mashlahah *dlarûriyyah*. Jadi mashlahah *dlarûriyyah al-khamsah* klasik ini diturunkan menjadi *hâjiyyah al-khamsah*, karena implikasi kemashlahatannya hanyalah proteksi individu bukan sosial atau publik secara langsung.[223] Selanjutnya, konsep *hâjiyyah* klasik, yaitu sesuatu yang dibutuhkan demi menghindari kesulitan (*masyaqat*), diturunkan menjadi *tahsîniyyah*. Sedangkan mashlahah *tahsîniyyah* klasik, yaitu mengambil sesuatu yang dianggap baik oleh akal dan menghindari hal-hal yang akal tidak menerimanya,[224] ditiadakan, karena dalam formulasi yang baru telah terwakili oleh konsep *dlarûriyyah*.

Konsekwensi dari formulasi baru *dlarûriyyah, hâjiyyah*, dan *tahsîniyyah* ini adalah jika ada problem hukum seperti pencurian yang hukumannya berdasarkan *hâjiyyah al-khamsah* adalah potong tangan sebagai bentuk penjagaan terhadap harta (*hifzh al-mâl*), ternyata bertentangan dengan semangat keadilan (*justice*) yang merupakan manifestasi dari mashlahah *dlarûriyyah,* maka potong tangan tersebut tidak dilakukan. Hal ini karena mashlahah *dlarûriyyah* lebih didahulukan daripada mashlahah *hâjiyyah*.

Pemikiran penulis tentang formula baru mashlahah antroposentris ini sedikit mirip dengan konsep yang ditawarkan oleh Thâhir Ibin Asyûr[225] dalam *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah.* Ibin Asyûr termasuk pemikir Islam yang "berani" menambahkan nilai-nilai kemanusiaan, seperti kebebasan, persamaan, toleransi, dan fitrah dalam bagian aplikasi mashlahah. Kebebasan berbicara, berpendapat, beragama, dan bertindak merupakan hak asasi manusia yang dilindungi. Nilai-nilai kemanusian ini ditambahkan dalam mashlahah *dlarûriyyah*, sehingga yang ada bukan lagi *dlarûriyyah al-khamsah*, karena telah ditambah dengan nilai-nilai kemanusiaan.[226]

223 Lihat. Ahmad Imâm Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh al-Aqalliyyat dan Evolusi Maqâshid al-Syari'ah dari Konsep dan Pendekatan* (Yogyakarta: LKiS, 2010), hlm. 197.

224 Ini merupakan terminology tahsiniyyah al-Syâtibi, lihat. Abi Ishaq al-Syâtibi, *al-Muwafaqat*, Juz II, hlm. 7.

225 Kehidupan Thahir Ibn 'Asyûr terbagi menjadi dua periode kehidupan. *Pertama* adalah era penjajahan kolonial Perancis atas negara-negara Maroko, Al-Jazair, dan Tunisia yang berkisar antara tahun 1881-1956. *Kedua* adalah masa kemerdekaan yang diraih rakyat Tunisia pada tahun 1956 sampai 1973, tahun dimana ia meninggal dunia. Di dekat Ibukota Tunis, Ibnu Asyûr dilahirkan pada tahun 1879 M dari rahim keluarga mulia pecinta ilmu.

226 Kreasi inovatif yang dilakukan Ibn 'Asyûr bisa dikembalikan pada dua pokok bagian: *pertama,* menetapkan pokok-pokok maqâshid, *kedua;* penambahan-penambahan terhadap teori *maqâshid*. Pada bagian pertama, selain menjelaskan pokok-pokok *maqâshid*, iapun menampilkan–secara metodologis- dominasi cara pandang *maqâshidy,* dan mampu membedakan antara kaidah *istinbat lughowi* dan sudut pandang *maqâshid syari'ah*.

1. Kaidah-Kaidah Baru Mashlaḥah Antroposentris

Menurut penulis, mashlaḥah layak dijadikan sumber pertama hukum Islam, mengalahkan nash baik al-Qur'ân maupun al-Sunnah dan Ijmâ'. Hal ini karena mashlahah memainkan perannya yang sangat penting sebagai tujuan dari pensyariatan. Setiap segala sesuatu yang diperintahkan oleh Allah pasti mengandung maslahah, begitupula segala sesuatu yang dilarang pasti mengandung bahaya (*mafsadah*). Semua hukum-hukum dan tatacara kehidupan yang dibuat oleh Allah untuk manusia, pada dasarnya bersumber pada dua kaidah dasar, yaitu "mengambil manfaat/mashlaḥah" (*jalb al-mashâlih*) dan menolak bahaya (*dar' al-mafâsid*). Artinya, semua hukum Allah dibuat untuk kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat.[227]

Kehadiran hukum Allah (*al-ahkâm al-syari'yyah*) yang harus dijadikan pedoman dan acuan oleh umat manusia dalam mengarungi hidup, tiada lain maksudnya ialah agar manusia meraih kebaikan di dunia dan akherat (*mashlaḥah*) , atau dengan kata lain untuk mewujudkan kemaslahatan umat manusia. Berdasarkan ini, para pakar fiqh dan ushul fiqh telah sepakat bahwa mashlaḥah merupakan tujuan inti pensyariatan, sehingga muncul ungkapan yang sangat popular di kalangan ahli ushul yaitu "Di mana ada mashlahah di sanalah hukum Allah" (*ainamâ kânat*

Pokok-pokok *maqâshid* yang ditetapkan Ibn 'Asyûr digolongkan menjadi tiga bagian. *Pertama*, *Qawâid maqâshid 'ammah.* Menurut Ismail Hasani ada 23 kaidah umum yang ditetapkan Ibn 'Asyûr, yang antara lain adalah; (1). kaidah bahwa "semua hikmat dan illat syariat adalah demi kemasalahatan umum, baik sosial dan individu".(2). terbangunnya maqâshid kepada fitrah. Dari kaidah ini muncul muncul maqâshid yang lain; egaliter (*musâwah*), kebebasan (*hurriyat*) dan toleran (*samâhah*). *Kedua*, *Qawâid maqâshid Khos,* yaitu *maqâshid* yang berlaku pada kasus-kasus khusus, seperti jual-beli, atau muamalah. Kaidah yang ada dalam *maqâshid* ini diantaranya adalah: tujuan dari *tasarrufat maliyah* adalah berputarnya keuangan, menjaganya, dan berlaku adil, tujuan *syari'*dari muamalah adalah menentukan macam-macam hak kepada pemiliknya. *Ketiga*, Kaidah menetapkan *maqâshid syariah*. Kaidah atau tatacara penetapan ini mealui tiga cara, yaitu *istiqrâ'*, dalil-dalil Al-Qur'ân yang jelas dan tegas dalalahnya, dan dalil-dalil Sunnah yang mutawatir, baik secara ma'nawi atau amali. Lihat. Muḥammad Thâhir Ibin Asyûr, *Maqâshid al-Syari'ah al-Islâmiyyah*, (Malaysia: Dâr al-Fajr, 1999).

227 Muḥammad Thâhir Ibnu Asyûr mengatakan bahwa semua ajaran syari'ah khususnya Islam, itu datang dengan tujuan membawa kemaslahatan bagi manusia di dunia dan akhirat. Oleh karena syariat Islam bertujuan demi kemaslahatan manusia, maka al-Qur'an yang berfungsi sebagai pedoman syara' hanya berbicara mengenai kemaslahatan baik secara langsung maupun tidak. Al-Qur'an dalam berbicara mengenai mashlahat memang tidak secara tegas menggunakan kata atau yang terbentuk darinya, akan tetapi banyak ayat yang mengindikasikan ke arah sana. Lihat. Muḥammad Thâhir bin Asyûr, *Maqâshid al-Syari'ah al-Islâmiyyah*, (Malaysia: Dâr al-Fajr, 1999), 180; Mushthafâ Dib al-Bugha, *Ushûl al-Tasyrî' al-Islâmiy: Atsar al-Adillah al-Mukhtalif Fiha* (Beirut: Dâr al-Qalam. 1993), cet. 3, hlm. 128.Abdul Wahhâb Khallâf*, Mashâdir al-Tasyrî' al-Islâmî Fîmâ Lâ Nashsha Fîhi* (Kuwait: Dârul Kalam, t.th.), hlm. 111. Lihat Juga al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ Min Ilmi al-Ushûl* (Beirut: Dâr al-Fikr,t.th.), I, hlm. 286. Bandingkan dengan karya Muhammad Sa'îd Ramadlân al-Bûthî*, Dlawâbith al-Mashlahah fi al-Syarî'ah al-Islâmiyah* (Beirut: Mu'assasah ar-Risâlah, 2001), hlm. 56. Lihat juga Al-Syâthibi, *Al-Muwâfaqât Fî Ushûl al-Syarî'ah* (Beirut: Dâr al-Fikr,tt.) II, hlm. 30. Lihat juga Mushthafâ Zaid, *Al-Mashlahah Fi at-Tasyrî' al-Islâmi Wa Najm al-Dîn al-Thûfi* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Arâbi, 1964), hlm. 127-132.

al-mashlahah fa tsamma hukm Allah).[228]

Berdasarkan kenyataan inilah, maka penulis sepakat dengan beberapa kaidah revolusioner tentang mashlahah yang yang semakin mengukuhkan eksistensinya sebagai sumber utama dan pertama hukum Islam. *Pertama*, "pengambilan kesimpulan hukum didasarkan pada mashlahah, bukan pada lafadz teks" (*al-'Ibrah bi al-maqâshid lâ bi al-alfazh*). Kaidah ini berpendapat bahwa yang mesti menjadi perhatian seorang mujtahid dalam meng-*istinbath*-kan hukum dari Al-Quran dan al-Sunnah bukan huruf dan aksaranya melainkan dari maqâshid yang dikandungnya. Yang menjadi aksis adalah cita-cita etik moral dari sebuah ayat dan bukan legislasi spesifik atau formulasi literalnya. Untuk mengetahui maqâshid ini, maka seseorang dituntut untuk memahami konteks. Yang dimaksudkan bukan hanya konteks personal yang *juz'iy*-partikular melainkan juga konteks impersonal yang *kully*-universal. Pemahaman tentang konteks yang lebih dari sekadar ilmu *sabab al-nuzûl* dalam pengertian klasik itu merupakan prasyarat utama untuk menemukan *maqâshid al-syarî'ah*.[229]

Kedua, "boleh menghapus nash dengan dasar mashlahah" (*jawâzu naskhi al-nushûsh bi al-mashlahah*). Maksud kaidah ini bahwa mashlahah memiliki otoritas untuk menganulir ketentuan-ketentuan teks suci. Sebagai spirit dari teks Al-Quran, kemaslahatan menurutnya merupakan amunisi untuk mengontrol balik beberapa teks suci yang kurang relevan. Dengan cara ini, maka cita kemaslahatan akan senantiasa berkreasi untuk memproduksi formulasi teks keagamaan baru di tengah kegamangan dan kegagapan formulasi teks keagamaan lama. Praktik dari kaidah ini seperti konsep *nâsikh*-

228 Yusuf al-Qardawi, *al-Ijtihâd al-Mu'âshir* (t. tp: Dâr al-Tauzi' wa al-Nasyr al-Islâmiyyah, 1994), hlm. 68; Jalâl al-Din al-Suyûthi, *al-Asybâh wa al-Nadzâir* (Beirut: Maktabah, tt), hlm. 7.

229 Kaidah ini merupakan antipoda dari kaidah lama yang berbunyi *al-'ibrah bi 'umûm al-lafazh lâ bi khushûsh al-sabab.* Bahwa yang harus menjadi pertimbangan adalah keumuman lafaz, bukan khususnya sebab. Maka, jika suatu *nash* menggunakan redaksi yang bersifat umum, maka tidak ada pilihan lain selain menerapkan *nash* tersebut, sekalipun *nash* itu hadir untuk merespons suatu peristiwa yang khusus. Menurut Moqsid Ghazali, kaidah klasik ini perlu direformulasi ulang karena dua hal; *pertama*, kaidah ini dipandang terlalu banyak berkonsentrasi dan bergerak pada medan semantik dengan menepikan peranan *sabab al-nuzûl.* Implikasinya, para pengguna kaidah ini kerap terjebak pada suatu kenaifan. Bahwa semakin harfiah seseorang membaca al-Quran, maka semakin dekat ia pada kebenaran. Sebaliknya, semakin jauh yang bersangkutan dari makna literal al-Qur`an, maka ia semakin terlempar dari kebenaran. *Kedua*, dalam kaidah konvensional ini, realitas hendak disubordinasikan ke dalam bunyi harfiah teks. Yang dituju adalah kebenaran teks dengan konsekuensi mengabaikan konteks (*al-siyaq al-tarikhi)* yang mengitari. Lihat. Abd. Moqshit Ghazali, "Membangun Ushul Fiqh Alternatif", dalam *http://islamlib.com/id/ index.php? page=article&id=470* , diakses 11 Februari 2008

*mans*û*kh*.[230]

Kemaslahatan adalah pondasi dari setiap perundang-undangan syari'at Islam. Kemaslahatan itu merupakan ajaran agama yang *tsaw*â*bit* (tidak berubah, pokok, dan universal), sementara wujud pelaksanaan cita kemaslahatan itu merupakan perkara agama yang *mutaghayyir* (berubah-berubah mengikuti perubahan alur sejarah dan peradaban). Dalam sejarahnya, *nasakh* menurutnya selalu hadir untuk terusmenerus memperbaharui teks-teks agama yang tidak lagi merepresentasikan prinsip-prinsip dasar Islam.

Ketiga, "Ketika terjadi ketegangan antara pendapat akal dan bunyi harfiah teks ajaran, maka yang dimenangkan adalah pertimbangan akal dengan jalan spesifikasi ajaran (*takhsh*î*sh*) dan penjelasan rasional (*bay*â*n*)" (*in khalafa al-`aql wa al-naql, quddima al-`aqlu bitharîqi al-takhsh*î*sh wa al-bay*â*n*). Akal mempunyai kemampuan untuk memahami syariah dengan baik, olehkarenanya jika terjadi pertentangan dengan nash, maka dimenangkan akal.

Menurut Ikhwân al-Shafâ, syariat Nabi Muhammad itu kurang. *Anna al-syar*î*`ah al-Muhammadiyah n*â*qishatun*. Dengan itu, Ikhwân al-Shafâ hendak mengatakan bahwa kesempurnaan syariat selalu berada dalam proses menjadi yang terus menerus (*on-going process*), dan tidak berhenti pada satu titik yang beku. Oleh karenanya, jika suatu saat bertentangan dengan akal, maka dimenangkan akal.

Menyikapi adanya pertentangan antara mashla<u>h</u>ah dan nash ini, Ahmad Raisuni mencoba memberikan jalan tengah dengan mengajukan sebuah konsep yang disebut dengan "interaksi kemaslahatan dengan teks". Konsep ini bergerak melalui tiga cara; *pertama*, Teks sebagai standar kemaslahatan. Ketika teks dijadikan sebagai standar kemaslahatan, maka secara otomatis juga menghilangkan pertentangan antara teks dan kemaslahatan. Namun, jika terus bersandar pada subyektivitas dari trend dan kondisi zaman, maka sudah pasti akan ada benturan yang hebat antara teks dengan sesuatu yang dianggap kemaslahatan. Kedua, Tafsir kemaslahatan teks (*al-tafs*î*r al-mashla<u>h</u>i*). Maksudnya adalah kajian dan analisis terhadap tujuan-tujuan teks dan kemaslahatan yang dituju dari hukum-hukumnya. Lalu melakukan interpretasi dalam menentukan makna dan kandungannya sesuai dengan yang diharapkan dari kemaslahatan. Ketiga, Aktualisasi kemaslahatan atas teks (*al-tatbiq*

230 *Ibid.*

al-maslahi). Aktualisasi ini berperan dalam menghilangkan kondisi yang dipandang menimbulkan kontradiksi antara teks dan kemaslahatan. Aktualisasi ini dilakukan dengan cara mengikuti tujuan-tujuan teks dan kemaslahatan. Ini adalah upaya kompromistik dalam membumikan teks.[231]

231 Selanjutnya menurut Ahmad Raysuni bahwa munculnya kontradiksi kemaslahatan dan teks, pada dasarnya tidak lain dari dua hal: *Pertama*, kesalahan dalam memahami dan menyimpulkan kemaslahatan. *Kedua*, kesalahan dalam memahami dan mengaktualisasikan teks. Lihat. Ahmad al-Raysuni dan Muhammad Jamal Barut, *Ijtihad*., hlm. 31-35

BAB 4
REFORMULASI IJTIHAD ISTISLAHI SEBAGAI METODE IJTIHAD KONTEMPORER

4.1 Ijtihad *Istishlâḥi*

Karakteristik hukum Islam yang bersendikan nash dan didukung dengan akal pikiran merupakan ciri khas yang membedakan hukum Islam dengan sistem hukum lainnya. Ijtihad memegang peranan signifikan dalam pembaruan dan pengembangan hukum Islam, sebagaimana terpantul dalam suatu ungkapan terkenal yang dikemukakan al-Syahrastani (w. 1153 M) yang kemudian berkembang menjadi adagium di kalangan pakar hukum Islam, dengan perkataan, "teks-teks nash itu terbatas sedangkan problematika hukum yang memerlukan solusi terus bergulir tanpa dapat ditahan, oleh karena itu diperlukan ijtihad untuk menginterpretasi nash yang terbatas itu agar berbagai masalah yang tidak dikemukakan secara eksplisit dalam nash dapat dicari solusinya".[232] Dengan demikian, ijtihad sebagai suatu prinsip dan gerak dinamis dalam khazanah Islam merupakan aktivitas daya nalar yang dilakukan oleh para pakar hukum Islam (*fuqahâ/mujtahidîn*) dalam menggali hukum Islam. Kegiatan ijtihad dimulai sejak masa Rasulallah saw dan akan terus berlanjut sesuai dengan dinamika zaman.[233]

Aktifitas ijtihad sesungguhnya telah dimulai sejak masa Nabi, bahkan tindakan Nabi dalam memberikan fatwa yang kemudian dibenarkan oleh wahyu dipandang juga sebagai ijtihad. Kemudian aktivitas ijtihad ini dilanjutkan oleh para sahabat sepeninggal Nabi, sesuai dengan pengetahuan, pengalaman dan kecerdasan mereka masing-masing yang didukung oleh integritas, kecintaan dan kesetiaan mereka kepada agama. Sepeninggal sahabat, aktivitas ijtihad semakin besar dan berkembang pesat dalam menyikapi berbagai persoalan, sehingga di antara mereka ada yang berijtihad dengan membangun

232 Abû Fatah Muhammad ibn 'Abd al-Karîm ibn Abû Bakr, *al-Milal wa al-Nihal*, (Mesir: Musthafa al-Bâbi al-Halabi, 1967 M), hlm. 199

233 Muhammad Amin Suma, *Ijtihad Ibn Taymiyyah dalam Bidang Fikih Islam*, (Jakarta: INIS, 1991 M), hlm. 62-64.

metode sendiri.[234] Selama pembukuan fikih dan kemajuan ijtihad, para mujtahid menjunjung tinggi sportifitas dengan menghargai karya dan pendapat mujtahid lain, sebagaimana diutarakan Imâm Malik: *kullu ahad yu'khadzu min kalâmih wa yutrak illa al-nabi saw*, setiap orang itu dapat diambil pendapatnya atau ditinggalkan pendapatnya, kecuali pendapat Nabi saw.[235] Akan tetapi, kegiatan intelektual itu berangsur-angsur surut, dan pelan-pelan aktivitas ijtihad mulai mundur, kemudian datang periode taqlid, sehingga muncullah kecenderungan pada periode itu, pandangan yang menyatakan bahwa pintu ijtihad tertutup, walaupun secara formal pintu ijtihad tidak pernah ditutup oleh siapa pun juga.[236]

Dalam kaitan dengan ijtihad, Mahmûd Syaltut memiliki pendapat yang tegas bahwa ijtihad untuk selamanya tetap terbuka. Oleh karena itu, ia menentang pendapat yang menyatakan bahwa pintu ijtihad tertutup. Menurutnya, salah satu kenikmatan Tuhan yang diberikan kepada kaum muslimin itu adalah tetap terbukanya pintu ijtihad. Lebih lanjut, Syaltut menyatakan, bahwa pengakuan hak berijtihad secara perseorangan (*al-ijtihâd al-fardi*), maupun kolektif (*al-ijtihâd al-jamâ'i*) membuka pintu yang seluas-luasnya kepada para ulama untuk memilih dan menciptakan aturan atau undang-undang dalam rangka mengatur urusan-urusan masyarakat Islam, sesuai perkembangan zaman, selama tidak bertentangan dengan pokok-pokok syari'ah yang pasti (*ushûl al-syarî'ah al-qath'iyyah*). Dalam perspektif pemikiran Syaltut, bahwa melakukan ijtihad dengan *al-ra'y* adalah mempersamakan hukum

234 Berijtihad bukanlah persoalan yang sederhana, karena membutuhkan kemampuan khusus yang memungkinkan dirinya dapat melakukan ijtihad, sehingga produk ijtihadnya diakui dan diterapkan di kalangan umat Islam. Pada umumnya. ulama usul mensyaratkan seorang mujtahid harus memiliki pengetahuan seluk beluk al-Qur'ân, sunnah dan ijmâ' secara luas, menguasai seluk beluk bahasa Arab dan sastranya, mengetahui secara luas ilmu fikih dan usul fikih, termasuk *maqâshid al-syarî'ah* dan '*illat* hukum menuju kemaslahatan. Di samping itu juga, harus mengetahui temuan-temuan ilmu yang muncul pada zaman sekarang ini sebagai pendukung dan melengkapi pengetahuan yang sudah ada, sehingga hasil ijtihadnya dapat dipertanggungjawabkan. Dalam supremasi Iptek dewasa ini, keahlian dalam ilmu tertentu sangat diperlukan dalam perkembangan kebutuhan manusia. Kriteria keahlian tertentu justru berkaitan dengan pribadi seorang mujtahid, karena aktifitas ijtihad dalam Islam adalah menyangkut tanggung jawab, baik secara pribadi maupun terhadap umat Islam. Lihat. Wahbah al-Zuhayli, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, (Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âshir, 1986 M), Juz II, hlm. 1044-1051, dan Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Kairo: Dâr al-Fikri al-'Arabi, t,th.), hlm. 380-385; Asjmuni Abdurrahman, "Sorotan terhadap Beberapa Masalah Sekitar ijtihâd" dalam Ahmad Baidowi, M. Affan dan Ach. Baidowi Amiruddin (peny.), Rekonstruksi Metodologi Ilmu-Ilmu Keislaman, (Yogyakarta: SUKA-Press, 2003), hlm. 243-4.

235 Yusuf Qardhâwi, *al-Halâl wa al-Harâm fî al-Islâm,* (Mesir: Dâr al-Ma'rifah, 1980 M), hlm. 12, dan 'Abd al-Wahhâb Khallâf, *Khulâshah Târikh al-Tasyrî' al-Islâmi*, (Mesir: Dâr al-Kutub, 1968 M), hlm. 29

236 Sayyid Muhammad Musa Tiwâna, *al-Ijtihâd wa Madâ Hâjatunâ Ilayhi Fî Hâdz al-'Ashr*, (Mesir: Dâr al-Kutub, 1972 M), hlm. 160-204.

terhadap masalah yang tidak ada nashnya, dengan masalah yang ada hukumnya dalam nash, termasuk dalam lingkup *ra'y* adalah penggunaan kaidah-kaidah kuliyyah yang diserap dari nash terhadap masalah yang tidak ditunjuk nash.[237]

Sementara metode ijtihad (penalaran hukum) secara umum dapat dibagi ke dalam tiga tipe: Pertama, ijtihad *bayâni*, yaitu metode penalaran hukum yang berangkat dari semua kegiatan yang berkaitan dengan kajian kebahasaan (semantik). Metode ini biasa juga disebut metode literal (*tharîqah lafzhiyyah*), karena metode ini ditujukan terhadap teks-teks syariah yang berupa al-Quran dan al-Sunnah untuk mengetahui cara lafaz-lafaz kedua sumber itu menunjuk kepada hukum-hukum fikih yang dimaksudkanya. Dengan begitu, dasar dari metode ini adalah analisis lafaz al-Quran dan al-Sunnah dengan bertitik tolak pada kaidah-kaidah kebahasaan arab.[238]

Kedua, ijtihad *qiyâsi* (analogi), yaitu metode penalaran dan penemuan hukum dengan cara menganalogikannya dengan kasus (peristiwa) hukum yang terdapat dalam *nash* karena adanya keserupaan hukum. Di dalam praktik ijtihad, biasanya metode ini digunakan apabila tidak didapati hukum dengan pola bayani. Bisa jadi metode qiyasi ini ditempuh untuk memperkuat argumen, atau mengalihkanya kepada kesimpulan lain agar terasa lebih logis.[239]

Ketiga, ijtihad istishl*âh*i, yaitu suatu metode penalaran hukum dengan cara mengumpulkan ayat-ayat umum guna menciptakan prinsip universal untuk melindungi dan mendatangkan kemaslahatan. Hal ini dikarenakan esensi dari penetapan syariat (*tasyrî'*) adalah bertujuan untuk mendatangkan kemaslahatan. Prinsip-prinsip tersebut disusun menjadi tiga tingkatan, yaitu *dlarûriyah* (kebutuhan primer),[240] *hâjiyyah*

237 Mahmûd Syaltut, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm* (Beirut: Dâr al-Syuruq, 1979 M), hlm. 207-208. dan 293; dan karya lainnya, *al-Islam, 'Aqidah wa Syarî'ah* (Beirut: Dâr al-Syuruq, 1980 M), hlm. 468 dan 550.

238 Wahbah Zhaily, *Al-Fiqh al-Islâmy wa Adillatuhu* (Beirut: Dâr Al-Fikr, 1997), I, hlm. 137

239 *Ibid*; Abdul Wahhab Khallâf, *Mashâdir Tasyri' Al-Islâmy Fimâ Lâ Nashsha Fih* (Kuwait: Dar Al- Qalam, 1979), hlm. 19; Ahmad Azhar Basyir, *Pokok-Pokok Persoalan Filsafat Hukm Islam* (Yogyakarta: UII Press, 2000), hlm. 20.

240 *Mashlahah dlarûriyah*, yaitu kemashlahatan yang harus ada untuk tegaknya kehidupan manusia baik di dunia maupun di akherat. *Dharuriyah* ini adalah memelihara agama, jiwa akal, keturunan dan harta dalam batas jangan sampai terancamnya eksistensi kelima hal pokok tersebut. Tidak terpenuhinya kebutuhan-kebutuhan itu akan mengakibatkan terancamnya eksistensi kelima hal pokok di atas. Lihat. Abu Ishaq al-Syâtibi, *al-Muwafaqat,*juz II, hlm. 7.

(kebutuhan sekunder),[241] dan *tahsîniyah* (kebutuhan tersier).[242] Prinsip-prinsip ini dideduksikan kepada persoalan yang ingin diselesaikan.[243]

4.1.1 Ijtihad *Istishlâhi* Teoritik

Term 'ijtihad' dalam bentuk *mashdar* berasal dari *fi'il mâdi tsulatsi mujarrad*, *jahada-yajhadu, jahdan*, bukan *juhd*, yang berarti upaya, usaha (*effort, endeavor*).[244] Ijtihad secara etimologis berarti pengerahan daya dan kemampuan dalam suatu aktifitas dari aktifitas-aktifitas yang berat dan sukar (*badzl al-wus'i wa al-majhûd*).[245] Daya atau kemampuan dapat diaplikasikan secara umum, yang meliputi daya fisik-material, mental-spiritual, dan intelektual. Ijtihad secara teminologi tidak lepas dari dua unsur tersebut. Akan tetapi, karena kegiatan keilmuan lebih banyak bertumpu pada kegiatan intelektual, maka pengertian ijtihad lebih banyak mengacu kepada pengerahan kemampuan intelektual dalam memecahkan berbagai bentuk kesulitan yang dihadapi, baik oleh individu maupun umat secara menyeluruh. Dalam pembahasan ilmu

241 *Mashlahah hâjiyat*, yaitu yang dapat menghindarkan manusia dari kesulitan bagi subjek hukum. Jadi Maslahat *hâjiyat* ini tidak termasuk kebutuhan yang esensial. Jika maslahat ini tidak terpenuhi maka tidak akan menimbulkan kerusakan atau mengancam eksistensi manusia melainkan hanya akan menyebabkan kesulitan. Kelompok maslahat ini sangat erat kaitannya dengan keringanan (*rukhshah*) dalam ilmu fiqih. *Ibid.*

242 *Mashlahah tahsîniyah* merupakan maslahat yang menopang peningkatan martabat seseorang dalam masyarakat dan di hadapan Tuhannya, sesuai dengan kepatutan. Meninggalkan maslahat ini tidak akan mengancam eksistensi manusia atau menimbulkan kesulitan karena ia hanya bersifat sebagai pelengkap. *Ibid.*

243 Pada hakikatnya, baik mashlahah *dlarûriyyah, hajiyyah* maupun *tahsîniyyah* bertujuan untuk memelihara kelima hal pokok sebagaimana yang disebutkan di atas. Hanya saja peringkat pentingnya berbeda satu sama lain. Kebutuhan dalam kelompok pertama dapat dikatakan sebagai kebutuhan primer. Mashlahah dalam kelompok kedua dapat disebut sebagai kebutuhan sekunder. Artinya, jika kelima hal pokok dalam kelompok ini tidak dapat terpenuhi, tidak akan mengancam keberadaannya, melainkan akan mempersulit dan mempersempit kehidupan manusia. Sedangkan mashlahat dalam kelompok ketiga erat kaitannya untuk menjaga etika sesuai dengan kepatutan, dan tidak akan mempersulit, apalagi mengancam eksistensi kelima hal pokok itu. Dengan kata lain bahwa kebutuhan dalam kelompok ketiga lebih bersifat komplementer.

Urutan prioritas termasuk macam-macam dalam kategori mashlahah yang jelas merupakan produk ijtihadi, sehingga bebebapa perubahan ataupun penambahan masih mungkin untuk dilakukan. Ibn 'Asyûr misalnya menambahkan *maqâshid musâwah*, *tasâmuh*, dan *hurriyah* dalam bagian *al-mashalih al-dlaruriyah* (mashlahah primer). Begitu juga Abid al-Jâbiri yang mengusulkan banyak poin untuk dimasukkan ke dalam *maqâshid*, seperti hak menyatakan pendapat, kebebasan berpolitik, hak memilih pemimpin dan menggantinya, dan hak mendapatkan sandang. Lihat. Abdul Wahhab Khallâf, *Ilmu Ushul Al-Fikih* (Beirut: Dar Al-kutub al-Ilmiyah, 2007), hlm. 160-164; Muhammad Khalid Mas'ud, *Shatibi's of Islamic Law* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1995), hlm. 154; Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam* (Yordania: UII Press, 2005), hlm. 55-56; Muhammad Thâhir Ibin 'Asyûr, *Maqâshid*, 249; Muhammad Abid al-Jâbiri, *al-Dîn wa al-Daulah wa al-Tatbîq al-Syarî'ah* (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyah, 1996), hlm. 190.

244 Muhammad Musa Towana, *al-Ijtihâd: Madha Hajatina Ilaihi fi Hadha al-'Asr* (Dar al-Kutub al-Hadithah, 1972), 97.

245 Ibn Manzhûr al-Ifriqi, *Lisân al-'Arab* (Beirut: Dâr al-Shâdir, t.th), 133-135.

usul fikih, ijtihad secara terminologis biasanya diberi definisi dengan mencurahkan daya upaya untuk sampai pada menemukan hukum syar'i dari dalil yang spesifik yang bersumber dari dalil syar'i (*badzl al-juhd li wushûl al-hukm al-syar'i min dalîl al-tafsîl min adillah al-syar'iyyah*).[246]

al-Syaukâni memberikan definisi ijtihad dengan rumusan, "mengerahkan segenap kemampuan dalam mendapatkan hukum syara' yang praktis dengan menggunakan metode istinbâth (*badzl al-wus'i fî nayl hukm syar'i bi tharîq al-istinbâth*)".[247] Definisi ini kelihatan identik dengan definisi-definsi lain yang dikemukakan oleh para ulama usul fikih pada umumnya, seperti al-Ghazâli dan al-Amidi. Menurut al-Ghazâli, ijtihad adalah "pengerahan kemampuan secara maksimal untuk mendapatkan pengetahuan tentang hukum-hukum syara' (*badzl al-mujtahid wus'ahu fî thalab al-'ilm bi ahkâm al-syari'ah*)".[248] Definisi yang hampir sama dikemukakan oleh al-Amidi, bahwa ijtihad adalah mencurahkan kemampuan dalam mendapatkan hukum-hukum syara' yang bersifat zhanni, sehingga dirinya tidak mampu lagi mengupayakan lebih dari itu (*istifrâgh al-wus'i fî thalab al-zhann bi syai'in min al-ahkâm al-syar'iyyah 'alâ wajh yahussu min al-nafs al-'ajz 'an al-mazîd fîh*).[249]

Sementara itu, menurut al-Syirazi ijtihad adalah menghabiskan kekuatan kemampuan dan mencurahkan daya upaya untuk memperoleh atau menemukan hukum syar'i (*ijtihâd huwa istifrâgh al-wus'i wa badzlul al-majhûd fî thalab al-hukm al-syar'i*).[250] Muhammad Khudhari Bik mendefinisikan ijtihad dengan pengerahan segenap kesanggupan

246 Seakar dengan kata *ijtihâd* adalah *jihâd* dan *mujâhadah*. Di mana ketiga term tersebut pada intinya adalah mencurahkan segenap daya dan kemampuan dalam rangka menegakkan agama Allah meski lapangannya berbeda. *Ijtihâd* lebih bersifat upaya sungguh-sungguh yang dilakukan seseorang yang telah memenuhi persyaratan dengan penalaran dan akalnya dalam rangka mencari dan menemukan hukum yang tidak ditegaskan secara jelas dalam al-Qur'an maupun al- Hadits dan orang yang melakukan hal tersebut dikenal dengan sebutan mujtahid. *Jihâd* titik tekannya adalah upaya sungguh-sungguh dengan fisik dan materil dalam menegakkan kalimah Allah dengan cara-cara dan bentuk-bentuk yang tidak terbatas dan orangnya dikenal dengan sebutan mujahid. Sedangkan mujahadah menitik beratkan pada upaya sungguh-sungguh dengan hati dalam melawan dorongan dan hasrat nafsu agar mau tunduk melaksanakan perintah-perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya, orang yang melakukan hal tersebut seringkali di sebut *salik* atau *murid*. Lihat:'Abd al-Wahhâb Khallâf, *'Ilm Ushûl al-Fiqh* (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1978 M), hlm. 216, dan bandingkan dengan Muhammad Ibn 'Ali al-Syawkâni, *Irsyâd al-Fukhûl ilâ Tahqîq al-Haqq Min 'Ilm al-Ushûl* (Surabaya: Maktab Sa'ad Ibn Nabhân, t.th), hlm. 250.

247 Muhammad ibn 'Ali al-Syawkâni, *Irsyâd al-Fukhûl ilâ Tahqîq al-Haqq min 'Ilm al-Ushûl* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), hlm. 250.

248 Abû Hâmid Muhammad al-Ghazâli, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), Juz II, 350-354.

249 Saif al-Dîn Abû al-Hasan 'Ali ibn Abî 'Ali ibn Muhammad al-Amidi, *al-Ihkâm,* Juz IV, hlm. 309.

250 Abû Ishâq al-Syîrazi, *al-Luma ' fî Ushûl al-Fiqh* (Kairo: Muhmmad 'Ali Shabîh, 1999 M), hlm. 75, bandingkan dengan Ibn Amir al-Hajj, *al-Taqrîr wa al-Tahrîr fî 'Ilm al-Ushûl* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1996 M), Juz III, hlm. 388.

oleh seorang ahli fiqh atau mujtahid untuk memperoleh pengetahuan tentang hukum-hukum syara'.[251] Menurut Fazlur Rahman, ijtihad *refers to the striving of the jurists to the point of mental exhaustion to derive principle and rules of law from evidence found in the sacred texts of sources*.[252]

Berdasarkan rumusan-rumusan tersebut, terlihat bahwa ijtihad dalam bidang hukum Islam adalah pengerahan kemampuan intelektual secara optimal untuk mendapatkan solusi hukum suatu permasalahan yang muncul pada tingkat *zhanni*. Lalu dari mana hukum itu diperoleh. Dalam hal ini, al-Syawkâni melihat, bahwa hukum dapat ditemukan dalam teks al-Qur'*â*n dan hadis. Selanjutnya menurut al-Syawkâni, jumlah ayat-ayat al-Qur'ân dan hadis terbatas, apalagi ayat dan hadis hukum.[253] Kendati demikian, sebenarnya ayat-ayat al-Qur'ân yang sebagian besar bersifat umum dan global itu mengandung makna yang demikian luas dan mendalam, selama manusia dapat memahaminya secara benar dan memikirkannya secara serius, sehingga dari jumlah ayat yang terbatas itu dapat ditemukan hukum-hukum syara' yang tidak terhingga jumlahnya. Dengan demikian, al-Syaukâni percaya, bahwa segala permasalahan dalam masyarakat telah ada jawabannya dalam al-Qur'ân dan sunnah, namun jawaban itu bukan dalam bentuk rinci, tetapi dalam bentuk garis besar dan prinsip-prinsip umum.[254] Karena itu, al-Syaukâni mengakui keabsahan penggunaan metode-metode ijtihad yang digunakan jumhur ulama usul fikih dalam batas-batas yang masih terkait dengan al-Qur'ân dan hadis, seperti *qiyâs, istishhâb, istishlâh,* dan

251 Muhammad Khudari Bik, *Ushûl al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), hlm. 367.

252 Fazlur Rahman, *Post Formative Developments in Islam* (Karachi: Islamic Studies, 1962),hlm. 12.

253 Muhammad ibn 'Ali al-Syawkâni, *Irsyâd al-Fukhûl ilâ Tahqîq al-Haqq min 'Ilm al-Ushûl*, 259. Perlu diketahui bahwa al-Syawkâni yang hidup antara tahun 1759-1834 M, di Yaman, adalah salah seorang ulama yang dianggap oleh para penulis, sudah mencapai derajat mujtahid muthlaq. al-Syawkâni menganut madzhab Syi'ah Zaydiyyah, karena ia tumbuh, berkembang dan terdidik dalam tradisi madzhab Syi'ah Zaydi tersebut, bahkan ayahnya sendiri adalah seorang tokoh terkenal dalam madzhab Zaydi. Sekalipun bermadzab Zaydi, tetapi al-Syawkâni mempelajari kitab-kitab di luar tradisi madzhab Zaydi, seperti *Syarh Jam'u al-Jawâmi', Bulûgh al-Marâm, Fath al-Bâri*, dan syarh shahih Muslim. Dalam bidang fikih dan usul fikih, madzhab zaydi lebih dekat dengan pemikiran fikih ahl al-sunnah. Ringkasnya, diakui bahwa fikih Zaydi sebagai suatu bentuk fikih yang memiliki ciri-ciri tersendiri, namun dalam pandangan-pandangannya tidak jauh berbeda dengan fikih madzhab empat. Lihat lebih lanjut, Muhammad Abû zahrah, *al-Imâm Zayd: Hayâtuh wa 'Ashruh wa Arâ'uh wa Fiqhuh* (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1974 M), hlm. 494.

254 Pandangan al-Syaukâni dalam penggunaan metode ijtihad tersebut berbeda dengan Ibn Hazm, salah seorang tokoh literalis madzhab sunni, bahkan Ibn Hazm menolak sama sekali metode-metode ijtihad yang dikemukakan jumhur ulama usul fikih tersebut. Dalam kaitan ini, ia menggunakan suatu metode ijtihad sendiri yang disebutnya *dalâl al-nashsh* dan *dalâlah al-ijmâ'*, yaitu suatu upaya pemahaman teks al-Qur'ân dan hadis maupun ijmâ', sehingga menghasilkan suatu ketetapan hukum yang abash. Lihat. Abû Muhammad 'Ali ibn Ahmad ibn Hazm al-Zhâhiri, *al-Ihkâm fî Ushûl Ahkâm*, (Beirut: dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), Juz II, hlm. 629-230.

syadd al-dzarî'ah.[255]

Lebih lanjut, dapat disimpulkan bahwa ijtihad merupakan usaha yang sungguh-sungguh dari mujtahid dalam menemukan hukum-hukum syar'î. Mujtahid harus memenuhi tiga syarat: *pertama*, pengerahan segala kemampuan dari mujtahid. *Kedua*, usaha yang sungguh-sungguh itu adalah untuk mencari hukum-hukum syar'î yang bersifat zhannî. *Ketiga*, pencarian hal-hal yang zhannî itu adalah dari teks syar'î (al-Qur'ân dan al-Sunnah).[256]

Menurut ulama klasik, tempat-tempat yang diperbolehkan ijtihad adalah sebagai berikut:[257] *Pertama*, setiap kasus baru yang tidak ada penegasan hukumnya dalam *nass* al-Qur'an atau hadis dan belum pernah dibahas oleh fuqaha dan para Imâm mujtahid terdahulu. Masalah transplantasi organ tubuh manusia, penggantian katub jantung manusia dengan katub jantung babi, bank sperma, ATM, semuanya termasuk kelompok ini. *Kedua*, Kasus-kasus baru yang tidak ada penegasan hukumnya dalam *nass* al-Qur'an dan hadis, dan sudah dikaji oleh ulama terdahulu tetapi masih terjadi silang pendapat dan belum membawa hasil yang memuaskan. Masalah perbankan dengan berbagai bentuk dan sistemnya menurut hemat penulis termasuk kelompok ini. *Ketiga*, Beberapa dalil yang statusnya *zhanni al-dilâlah* baik di dalam al-Qur'an ataupun hadis, yaitu beberapa dalil yang mengandung makna kebolehjadian (*ihtimâlah*) yang terbuka lebar untuk menerima penakwilan dan penafsiran. Adanya ijtihad dalam bentuk penafsiran ulang untuk mendapatkan produk hukum yang lebih relevan dengan kemajuan zaman. Pada dalil-dalil semacam ini sangat memungkinkan dan terbuka lebar. *Keempat*, Beberapa *nass* di al-Qur'an dan hadis yang dapat dirasionalisasikan (*ma'q*û*lah al-ma'na*). *Nass* itu secara tegas telah menunjukkan ketetapan hukum tertentu, tetapi ketika hukum itu akan diaplikasikan, ternyata fakta dilapangan telah berubah atau tidak mendukung lagi, sehingga apabila terpaksa dilaksanakan secara tekstual seperti yang ada di *nass* itu tidak sejalan

255 Muhammad Ibn 'Ali al-Syaukâni, *Irsyâd al-Fukhûl,* hlm. 258.

256 Dari penjelasan di atas terlihat, bahwa dalam melakukan ijtihad, yang pertama sekali diperhatikan adalah teks Al-Qur'ân dan ucapan nabi yang berbentuk *nashshs*, yaitu lafazh yang menunjukkan suatu makna yang *dalâlah*-nya *qath'i* dan tidak menerima takwil; kemudian *zhâhir*, yaitu lafazh yang menunjukkan suatu makna yang *dalâlah*-nya zhanni dan dapat menerima takwil. Di samping itu, perlu juga diperhatikan teks al-Qur'ân dan ucapan Nabi saw dalam bentuk manthûq (eksplisit) dan mafhûm (implisit). Kemudian sesudah itu, mujtahid baru memperhatikan perbuatan dan taqrîr Nabi saw, lalu di bawahnya digunakan ijmâ' dan qiyâs.

257 Abdul Wahab Khalaf, *Mashâdir at-Tasyrî',* hlm. 8-10

dengan mashlahah. *Kelima*, Hukum Islam yang bersifat *ta'aqquli,* yaitu hukum Islam yang kausalitas hukumnya dapat diketahui oleh mujtahid baik yang *manshûshah* maupun yang *mustanbathah.* Pendapat yang membenarkan pemberian zakat dalam bentuk *qimah* (nilai). Abu Hanifah termasuk dalam kategori ini. *Keenam*, Hasil-hasil ijtihad ulama terdahulu yang masih diperselisihkan. Ijtihad di bidang ini bisa dilakukan dalam bentuk memunculkan pendapat baru yang lebih orisinil atau menyeleksi dan mentarjih pendapat-pendapat tersebut untuk memilih yang paling kuat dalilnya dan paling sesuai dengan kemaslahatan.[258]

Imâm al-Fakhr al-Râzi menyatakan bahwa kasus yang boleh dilakukan ijtihad adalah setiap hukum Islam yang tidak ditegaskan oleh dalil *qath'i.* Masalah-masalah akidah dan hukum Islam yang ditunjukkan oleh dalil *qath'i* seperti wajibnya shalat lima waktu, zakat, dan masalah-masalah yang hukumnya telah diijmak-kan oleh ulama tidak dapat dilakukan ijtihad. Abû al-Husain al-Basri menyatakan bahwa masalah-masalah yang boleh dilakukan ijtihad adalah masalah-masalah yang hukumnya dipersilisihkan oleh para mujtahid.[259] Al-Hudari menyebutkan bahwa kasus yang boleh dilakukan ijtihad adalah setiap hukum Islam yang dalilnya tidak bersifat *qath'i*. sedangkan hukum Islam yang diketahui secara jelas dari agama yang telah disepakati oleh fuqaha, tidak dapat dilakukan ijtihad. Seperti kewajiban lima waktu, zakat, dan lain-lain. Lebih lanjut ia menyatakan bahwa selama ijtihad itu dilakukan oleh ahlinya dan dilakukan pada tempatnya, maka hasil ijtihad itu mengikat pelakunya dan boleh difatwakan untuk yang lain.[260]

Imâm al-Amidi menegaskan bahwa hal-hal yang boleh dilakukan ijtihad adalah beberapa hukum Islam yang dalilnya *zhanni*. Hukum Islam yang dalilnya *qath'i* seperti wajibnya salat lima waktu dan lain-lain, bukanlah kawasan yang dapat dilakukan ijtihad. Sebab, ijtihad yang salah dalam kasus seperti ini dianggap berdosa. Sedangkan masalah yang boleh dilakukan ijtihad adalah masalah dimana siapa yang salah dalam berijtihad padanya tidak dipandang berdosa.[261]

Adib al-Shâlih menyatakan bahwa hal-hal yang boleh dilakukan ijtihad ialah hal-hal yang belum ada penegasan hukumnya yang jelas

258 Fakhr al-Dîn ar-Râzi, *al-Mahshûl fi 'Ilm Ushûl al-Fiqh,* hlm. 39

259 *Ibid.*

260 Al-Hudari, *Ushûl al-Fiqh* (t.tp: Dar al-Fikr, 1981), hlm. 370.

261 Al-Amidi, *al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, tt), juz IV, hlm. 164.

oleh nash. Lapangan ijtihad terbentang luas, bisa dilakukan pada masalah-masalah baru yang tidak ditunjukkan oleh nash hukumnya. Hal itu dapat dilakukan lewat metode *qiyâs, istishlâh,* dan lain-lain.[262] Al-Ghazâli menyatakan bahwa yang boleh dilakukan ijtihad ialah setiap hukum Islam yang tidak berdasarkan dalil *qath'i*.[263]

Sementara Abû Qâsim Muhammad bin Ahmad bin Jazzi al-Mâliki menyatakan bahwa hukum Islam itu terbagi menjadi tiga. *Pertama*, tidak boleh dilakukan ijtihad, karena hal itu sudah diketahui secara jelas dari ajaran agama Islam, seperti salat lima waktu, puasa, dan haramnya khamer. Siapa yang menyalahinya berdosa berdasar ijmak dan dihukumi kufur. Sebab ijtihad yang menyalahinya dipandang mendustakan Allah dan Rasul-Nya. *Kedua*, hukum Islam yang tidak diketahui secara jelas dari ajaran agama Islam, tetapi semua ulama telah ijmak tentang hal tersebut. Seperti kewajiban mas kawin dalam menikah, haramnya menikahi kembali mantan istri yang telah ditalak tiga kecuali setelah menikah lagi, terjadi hubungan suami istri dan dicerai kembali oleh suaminya yang kedua. Hal seperti ini tidak boleh diijtihadkan kembali. Barang siapa melakukannya dan menyalahi, maka berdasarkan ijmak ia dihukumi berdosa dan fasik. *Ketiga,* hukum Islam yang padanya boleh dilakukan ijtihad, yaitu setiap hukum Islam yang diperselisihkan oleh

262 Adib al-Shâlih, *Tafsîr al-Nushûsh* (Beirut: Dar al-Jil, t.th), Juz I, hln.80.

263 Al-Ghazâli, *al-Mustashfâ min 'Ilm Ushûl,* hlm. 103.

ulama.[264]

Menurut penulis, konsep ijtihad klasik tersebut perlu dikritisi karena tidak dinamis dan membawa pada penemuan sesuatu yang baru. Hal ini karena beberapa hal: *pertama*, ijtihad dalam konsep klasik hanyalah sebatas "mengeluarkan hukum" (*ikhrâj al-hukm*) dari teks-teks al-Qur'ân dan al-Sunnah, yang dalam istilahnya disebut *man-discovered law*, bukan *man-mad law*.[265]Nalar ijtihad seperti ini juga menyebabkan munculnya sikap taqlid, sehingga umat Islam cenderung menerima dan meniru hal-hal yang sudah mapan tanpa didukung kemampuan analisis kritis. Akibatnya umat Islam sering terjebak pada logika (*logic of repetation*) pengulangan dan logika pembenaran (*logic of justification*) sesuatu yang telah ada sebelumnya.[266] *Kedua*, ijtihad klasik sangat terbatas pada masalah praktis (*amaliyyah;zhanni*) bukan dalam segala bidang (*al-hukm al-ilm;qath'i*), sehingga lapangannya sangat terbatas.[267]

---

264 Berdasarkan beberapa pandangan ulama di atas, dapat diambil kesimpulan bahwa lapangan hukum Islam yang tidak bisa dimasuki ijtihad adalah: *pertama*, hukum Islam yang telah ditegaskan oleh nash *shârih* yang berstatus *qath'i* yang tidak menerima penafsiran/penakwilan lagi. Bagi waris anak perempuan yang mendapat satu dibanding dua anak laki-laki termasuk kategori ini. Oleh karena itu, tidak dibenarkan dengan pertimbangan maslahat dan atas nama pembaruan hal tersebut diijtihadi untuk diubah. Dalam hal ini berlaku kaidah *la ijtihâda fi muqâbalah al-nash*, ijtihad itu tidak dapat dibenarkan/ gugur bila berhadapan dengan *nash*. *Kedua*, beberapa dalil yang statusnya *qath'i al-dilâlah.* Kalau pada nomor satu tekanannya pada produk hukumnya, maka pada nomor dua ini tekanannya pada dalil/ *nass*nya. *Nass* semacam ini tidak dapat dilakukan padanya ijtihad dalam arti *al-ijtihâd fi fiqh al-nash istinbât al-ahkâm* (menggali hukum yang ditunjukkannya). Tetapi, bisa dilakukan ijtihad dengan pengertian *al-ijtihâd fi tathbîq al-nash* (bagaimana seharusnya produk hukum yang ditunjukkan oleh nash itu diterapkan di lapangan). Inilah yang dalam ushul fiqh dikenal dengan *tahqîq al al-Manâth.* Tindakan khalifah Usmân tentang onta hilang harus ditangkap dan diserahkan kepada khalifat termasukkategori ini. *Ketiga*, hukum Islam yang diketahui secara jelas dari ajaran agama Islam (*mâ 'ulima min al-dîn bi al-dlarûrah)*, seperti kewajiban salat lima aktu puasa, zakat, ibadah haji, *birr al-wâlidain*, keharaman mencuri, zina, minum minuman keras, riba, dan lain-lain. Kesemuanya ini tidak dapat dilakukan ijtihad untuk mengubah status hukum masing-masing. *Keempat*, hukum Islam yang bersifat *ta'abbudi* (hukum Islam yang kausalitas/ illat hukumnya tidak dapat dideteksi oleh mujtahid; dimana hanya Allah yang mengetahuinya. Misalnya, kurban atau aqiqah mesti dilakukan dalam bentuk menyembelih binatang ternak. Dalam hal seperti ini, tidak dapat dilakukan ijtihad untuk mengubah pelaksanaan aqiqah atau kurban dalam bentuk yang lain. Misalnya diganti dengan uang. *Kelima*, hukum Islam yang telah menjadi ijmak/ konsensus di kalangan ulama yang diketahui secara jelas dari ajaran agama Islam, menurut sebagian ulama. Sebagian yang lain menyatakan, kalau yang diijmakkan itu merupakan *mâ 'ulima min al-dîn bi al-dharûrah*, maka sudah termasuk nomor tiga. Dan jika yang di ijmakkan itu berupa masalah *ijtihâdiyyah* maka bisa dilakukan ijtihad baru. Namun perlu dicatat untuk menjadi ijmak dalam kasus yang kedua itu sangat sulit. Lihat. Al-Kalbi, *Taqrîb al-Wushûl ila 'Ilm al-Ushûl,* tahqiq al-Syanqiti (Kairo: Maktabah Ibn Taimiyah,1414), hlm. 439-441; Abd Wahab Khalaf, *Mashâdir*, hlm. 8-17.

265 A. Qodri A. Azizy, *Eklektisme Hukum Nasional: Kometisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum* (Yogyakarta: Gama Media, 2004).

266 Akh. Minhaji, *Hukum Islam: Antara Sakralitas dan Profanitas: Persektif Sejarah Sosial* (Yogyakarta: Pidato Pengukuhan Guru Besar UIN Suka, 2004), hlm. 5.

267 Moh. Dahlan, "Epistemologi Hukum Islam Modern: Studi Atas Pemikiran Abdullahi Ahmed An-Na'im", *Disertasi* (Yogyakarta: UIN Suka, 2004), 190.

Menurut penulis, harus ada reformulasi konsep ijtihad, sehingga menghasilkan hukum yang dinamis, humanis, dan kontektual. Ijtihad harus diartikan sebagai proses berfikir dalam menemukan hukum baru secara independen, dalam segala bidang, seperti muamalah, aqidah, ibadah (*al-hukm al-ilm;qath'i*), tidak terbatas pada masalah praktis (*amaliyyah;zhanni*). Pendapat penulis ini sesuai dengan pendapat Ahmad Hasan yang berpendapat bahwa ijtihad adalah proses pemikiran ulang dan penafsiran ulang hukum secara independen di dalam menjawab persoalan baru.[268] Jadi intinya bukan "mengeluarkan hukum" (*ikhrâj al-hukm*), tetapi penafsiran dan pemikiran ulang secara independen. Al-Naim juga berpendapat bahwa ijtihad berarti penggunaan penalaran hukum secara independen untuk memberikan jawaban-jawaban permasalahan yang didiamkan dan atau telah diatur oleh al-Qur'ân dan al-Sunnah secara rinci dan jelas, sepanjang hasil ijtihad tersebut sesuai dengan pesan esensi Islam.[269]

Sesuatu yang perlu direformulasi lagi dalam masalah ijtihad adalah mengenai syarat mujtahid.[270] Menurut ulama ushul klasik, ada beberapa syarat utama menjadi seorang mujtahid, yaitu: *pertama*, mengetahui, menghafal dan memahami makna ayat-ayat hukum yang terdapat dalam al-Qur'ân dan al-Hadits. *Kedua*, mengetahui bahasa Arab. *Ketiga*, mengetahui metodologi qiyâs dengan baik. *Keempat*, mengetahui *n*â*sikh* dan *mans*û*kh*. *Kelima*, mengetahui kaidah kaidah ushul dengan baik dan dasar-dasar pemikiran yang mendasari rumusan-rumusan

268 Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (New Delhi: Adam Publisher, 1994), hlm. 115.

269 Abdullahi Ahmad An-Naim, "Toward an Islamic Hermeneutics for Human Right", in An-Naim (ed), *Human Right and Religious Values* (Grand Rapids, Michigan, USA: William B. Eerdmans publishing Company, 1995), hlm. 27.

270 Mujtahid meliputi tiga tingkatan: *pertama*, mujtahid madzhab adalah seorang mujtahid yang mengikuti teori ijtihad dari salah satu Imâm madzhab, sedangkan produk hukumnya boleh berbeda. *Kedua*, mujtahid mas'alah adalah seorang mujtahid yang boleh melakukan ijtihad dengan hanya berbekal pengetahuan yang berhubungan dengan satu persoalan yang akan dipecahkan dan produk hukumnya boleh berbeda. *Ketiga*, mujtahid mutlaq adalah seseorang yang memiliki kemampuan mencetuskan teori dan rumusan ketentuan hukum syar'î. Di luar tiga hal tersebut adalah muqallid, yang tindakannya sering disebut "taqlîd". Munîr Muhammad Thâhir al-Syawwâf, *Tahâfut al-Qirâ'ah al-Mu'âshirah* (Cyprus: Al-Syawwâf li al-Nasyr wa al- Dirâsât, 1993), hlm. 450; Muhammad Kamâl al-Dîn Imâm, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî* (Iskandariyah: Dâr al-Mathbû' al- Jâmi'iyyah, t.th.), hlm. 309-310.

kaidah tersebut. *Keenam*, mengetahui *maqâshid al-ahkâm*.[271]

Ada beberapa hal yang menurut penulis perlu dikritisi dan direformulasi ulang; *pertama*, syarat hafal al-Qur'ân dan al-Sunnah serta memahami secara detail perlu ditinjau ulang pada saat ini, karena dengan adanya teknologi, seperti komputer, hard disc, dan internet, untuk mencari dan menemukan suatu ayat atau hadis, bisa lebih mudah dilakukan, tanpa harus takut salah atau lupa dalam hafalannya. *Kedua,* syarat-syarat ijtihad tersebut, seerti mengetahui bahasa Arab, nasikh mansukh, dan maqashid syari'ah dapat menafikan seseorang yang mempunyai kemampuan yang dibutuhkan dalam ijtihad, semisal dokter, insinyur, teknokrat yang tidak mempunyai kemamuan bahasa Arab. Padahal problematika hukum kontemporer saat ini membutuhkan keahlian spesialis tertentu, semisal dokter untuk mengetahui hukum bayi tabung dan *cloning*.

Berdasarkan kenyataan inilah, "mustahil" ijtihad dilakukan sendirian oleh satu orang terhadap permasalahan kontemporer, karena permasalahan hukum sangat komplek, sementara hampir tidak ada satu orang yang sekaligus menguasai dasar-dasar agama dan keilmuan umum, seperti kedokteran, kimia, fisika, tehnik, IT, sehingga lebih dibutuhkan ijtihad jama'i, selain ijtihad fardli.

Pertama ijtihad perseorangan (*ijtihâd al-fardi*), yaitu ijtihad yang dilakukan secara mandiri oleh seseorang yang memiliki keahlian dan hasil ijtihadnya mendapat persetujuan dari ulama lain. Ijtihad perseorangan ini diakui dalam Islam dan merupakan hak setiap muslim yang memiliki keahlian dalam menganalisa dan mengkaji suatu masalah secara mendalam. Ijtihad semacam ini tidak menjadi kewajiban bagi orang lain untuk mengikutinya; dan pengamalan hasil ijtihad *fardi* tersebut,

271 Ulama klasik berbeda sedikit mengenai masalah syarat ijtihad, tetapi pada intinya adalah sama. Abd Wahhab Khallâf secara lebih detail menerangkan syarat-syarat mujtahid sebagai berikut: *pertama*, menguasai bahasa Arab. Mujtahid haruslah mampu memahami ucapan orang Arab dan kebiasaan kebiasaan yang berlaku dalam pemakaian bahasa Arab di kalangan mereka. Sehingga ia dapat membedakan antara ucapan yang *sharih, zhâhir, mujmal, haqiqat, majâz, umum, khusus, muhkam, mutasyâbih, muthlaq, muqoyyad, nash*, serta mudah atau tidaknya dalam pemahaman. *Kedua*, Mengetahui nasakh dan mansukh dalam al-Qur'ân serta Asbabun Nuzul, dan seluk beluk ayat-ayat hukum. *Ketiga*, mengerti Sunnah (Hadits) serta *asbab al-wurud*. Mujtahid haruslah mengerti seluk beluk hadits dan perawinya secara umum. *Keempat*, mengerti ijmâ' dan ikhtilaf. Mujtahid haruslah mengetahui ijmâ' para ulama dan dasar dasarnya. Dan mujtahid juga harus mengetahui hal-hal ikhtilaf beserta seluk-beluknya. *Kelima*, mengetahui Qiyâs. Mujtahid haruslah mengetahui jalan-jalan qiyâs yang benar. Bahkan boleh dikatakan bahwa ijtihad itu adalah Qiyâs itu sendiri. *Keenam*, Mengetahui maksud-maksud hukum. *Ketujuh*, Telah baligh serta mempunyai pemahaman dan penalaran yang benar. *Kedelapan*, Mempunyai Aqidah dan niat yang benar. Lihat. Abdul Wahhab Khallâf, *Ushul Fiqh*, hlm. 21.

hanya menjadi kewajiban bagi orang yang menghasilkannya. Praktik ijtihad pada masa Nabi dan sahabat sebagai taqrir terhadap *ijtihâd fardi*, sebagaimana terlihat ketika Nabi membenarkan jawaban Mu'ad Ibn Jabal ketika ditanya oleh beliau, "Apa yang kamu lakukan dalam memutuskan perkara bila tidak terdapat dalam al-Qur'ân dan sunnah?, Mu'adz menjawab, "*ajtahidu ra'yî*".[272] Demikian pula instruksi 'Umar ibn al-Khaththâb kepada Abû Mûsâ al-Asy'ari untuk berijtihad dengan menggunakan qiyâs. Beliau berkata, "gunakanlah pemahaman secara mendalam menyangkut masalah yang tidak terdapat dalam al-Qur'ân dan sunnah; cari dan upayakanlah untuk mengenal kemiripan dan keserupaannya, lalu analogikan semua perkara yang semacam dengan itu. Pesan 'Umar Ibn al-Khaththâb disampaikan juga kepada Syuraih, hakim yang baru diangkatnya, "*apa yang tidak jelas ketentuan hukumnya bagimu dalam sunnah, maka berijtihadlah dengan menggunakan akal pikiranmu*". Di kalangan sahabat sering pula terjadi perbedaan pendapat dalam kasus tertentu, seperti masalah warisan *umariyyatain*, misalnya Zayd Ibn Tsabit berbeda pendapat dengan ibn 'Abbâs.[273] Ijtihad *fardi* merupakan langkah awal atau dasar dalam mewujudkan ijtihad kolektif (*jamâ'i*), karena kalau tidak terdapat individu yang mampu dan ahli berijtihad, maka tidak akan terjadi ijtihad kolektif (ijtihâd jama'i) yang sangat dibutuhkan keberadannya.[274]

Kedua ijtihad kolektif (ijtihâd al-jamâ'i), yaitu ijtihad yang dilakukan secara bersama atau musyawarah terhadap suatu masalah, dan pengamalan hasilnya menjadi tanggungjawab bersama; atau ijtihad yang dilakukan oleh seorang mujtahid dan hasil-hasilnya mendapat pengakuan dan persetujuan mujtahid lain. Jadi, ijmâ sebagai salah

---

272 Abû Dawd Sulaymân ibn Ishâq ibn 'Asy'ats al-Azdi al-Sijistâni, *Sunan Abû Daud*, (Suriah: Dâr al-Hadîts, 1973 M), Juz IV, hlm. 18.

273 Instruksi 'Umar Ibn al-Khaththab tersebut, merupakan salah satu terobosan baru yang banyak mendapatkan perhatian dari kalangan ulama, terutama dari kalangan ulama usul fikih di kala mereka membahas soal ijtihad. Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah misalnya, menjadikan panjang lebar dalam kitabnya, sehingga instruksi 'Umar ini menjadikan pembahasan satu bab yang panjang dalam karyanya tersebut. Lihat, Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I'ilâm al-Muwaqi'în 'an Rabb al-'Âlamîn*, Juz I, dan II, hlm. 1 dan seterusnya. Kemudian perbedaan pendapat di kalangan sahabat, lihat lebih lanjut, Muhammad ibn Idris al-Syâfi'i, *al-Umm*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), Juz IV, hlm. 80.

274 Kebutuhan terhadap adanya orang-orang tertentu yang terlatih dan mampu melakukan ijtihad secara mandiri sangat penting, tetapi bila dilihat dari segi dampaknya terhadap kepentingan hidup bersama, ijtihad fardi belum efektif, bahkan dapat menimbulkan kebimbangan. Mungkin karena faktor inilah, Muhammad al-Ghazâli menilai ijtihad fardi yang berlebihan dan tidak terkontrol akan menimbulkan kekacauan. Lihat Syekh Muhammad al-Ghazâli, *al-Ghazâli Menjawab 40 Soal Islam Abad 20*, terj. Muhammad Tohir dan Bau Laila (Mizan: Bandung, 1989 M), hlm. 156-157.

satu sumber hukum Islam merupakan hasil ijtihad kolektif. Ijtihad kolektif merupakan salah satu cara yang sering dilakukan oleh para sahabat ketika memutuskan hukum suatu perkara yang belum ada penetapannya, baik dari al-Qur'ân maupun sunnah, seperti dalam cerita dialog antara Nabi Muhammad saw dengan 'Ali ibn Abî Thalib di atas.275 Dengan demikian, jelaslah ijtihad kolektif yang tercermin dalam bentuk musyawarah memiliki kedudukan yang sangat penting dalam upaya pembinaan dan pelestarian hukum Islam, dengan berupaya mengantisipasi segala permasalahan secara bersama-sama, terutama dalam mengahdapi kasus-kasus besar dalam dunia ekonomi, politik, dan kedokteran melalui pelibatan spesialis atau expert disiplin ilmu lain yang dibutuhkan dengan permasalahan yang dihadapi, sehingga hasil-hasilnya akan lebih valid, kredibel, transparan dan dapat dipertanggungjawabkan keabsahannya. Namun demikian, penggunaan ilmu bantu yang diperlukan itu harus ada batasan, yang memerlukan kajian serius untuk membuat standar dan sekaligus formulasi penggunaan ilmu dalam prosedur ijtihad itu, agar tidak menimbulkan dampak negatif yang kontraproduktif. Selanjutnya, salah satu metode ijtihad kontemporer yang layak dipertimbangkan dengan beberapa modifikasi adalah model ijtihad tawaran Yusuf Qardhawi, yaitu ijtihad intiqâ'i dan ijtihad insyâ'i. pertama ijtihad intiqâ'i. Ijtihad ini dilakukan dengan cara menyeleksi pendapat ulama terdahulu yang dipandang lebih sesuai dan lebih kuat. Para ulama terdahulu telah memecahkan berbagai persoalan yang dihadapinya; bukan berarti bahwa apa yang telah mereka tetapkan atau hasilkan dalam ijtihad itu adalah suatu ketetapan final untuk sepanjang masa, tetapi perlu diteliti kembali apakah sesuai dengan situasi dan kondisi zaman sekarang ataukah sebaliknya, sudah tidak relevan lagi. Sedangkan mujtahid sekarang dituntut untuk mengadakan studi perbandingan di antara pendapat-pendapat itu dan diteliti dalil-dalil yang dijadikan landasan, sehingga hal ini dituntut untuk menilai ulang argumentasi, dari satu pendapat dan menetapkan yang terbaik berdasarkan beberapa tolok ukur, antara lain kesesuaian pendapat yang dipilih dengan kondisi masyarakat.

275 Teks Arabnya yang berisi dialog antara Nabi dengan 'Ali ibn Abî Thâlib sebagai berikut: *qultu yâ Rasul Allâh, al-amr yunzal binâ wa lam yanzil fîh qur'ân wa lam tamdhi fîh minka sunnah ? qâla, " ijmâ'u lahu al-'âlamîn min al-mu'minîn fa ij'alû syûrâ baynakum wa lâ taqdhû fîh bi ra'y wâhid.* Lihat, Muhmûd Syaltut, *al-Islâm, 'Aqidah wa al-Syarî'ah*, hlm. 300-304.

Upaya tersebut bukan berarti menolak pendapat para ulama terdahulu, melainkan ditransformasi sesuai dengan perkembangan zaman.276 Memilih pendapat-pendapat ulama itu tidak harus terbatas dari apa yang dikemukakan oleh salah satu madzhab yang populer, begitu kesimpulan yang dinyatakan, Majma' al-Buhûts al-Islâmiyyah, di Kairo.277 Memang tidak ada salahnya, memulai pembahasan dengan merujuk keempat madzhab, tetapi jika pandangan mereka tidak memuaskan, maka tidak ada salahnya memilih dari siapa saja yang memiliki otoritas, sehingga boleh jadi, pendapat yang diambil bersumber dari salah seorang sahabat Nabi, sepertii 'Umar Ibn al-Khaththâb, 'Ali Ibn Abî Thâlib, 'A'isyah, Ibn Mas'ûd dan Ibn 'Abbas, dan selain mereka, atau dari kalangan tabi'in semacam Ibn al-Musayyab, dan lain-lainnya, bahkan ulama sesudah mereka, walaupun tidak dikenal luas di kalangan masyarakat awam, semacam al-Laitsi, al-Awzâ'i, al-Tsauri, dan al-Thabâri, yang ternyata mereka pun tidak jarang saling berbeda pendapat.278

Kedua ijtihad Insyâ'i. Ijtihad ini dengan cara menetapkan hukum baru dalam suatu permasalahan, di mana permasalahan tersebut belum pernah dikemukakan oleh ulama terdahulu, baik masalahnya baru atau lama.279 Ijtihad ini sangat diperlukan, karena berbagai permasalahan yang timbul dalam perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang belum pernah terbetik dalam hati para mujtahid terdahulu, seperti inseminasi buatan, donor mata, akad nikah dalam layar tv, transksi-

276 Kata *'intiqâ'i* menurut pengertian bahasa adalah "mempertemukan, dapat juga membersihkan, mengumpulkan, dan menyeleksi atau memilih". Lihat Jamâl al-Dîn Muhammad ibn Mukarram al-Anshâri, *Lisân al-'Arab*, (Kairo: Dâr al-Mishr, t.th), Juz XX, hlm. 212. Menurut istilah, *intiqâ'i* ialah "memilih satu pendapat yang terkuat dari beberapa pendapat yang ada dalam karya mujtahid". Lihat, Yusuf al-Qardhâwi, *Ijtihad Dalam Syari'at Islam*, hlm. 150.

277 Lihat, al-Jâmi'ah al-Azhar, *al-Mu'tamar al-Awwal li Majma' al-Buhûts al-Islâmiyyah*, (Mesir: 1964 M), hlm. 394, dan , M. Quraish Shihab, "Ijtihad Yang Perlu Dikembangkan", dalam buku, Wahyu Nafis, ed., *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, hlm. 325-326.

278 Al-Qardhâwi memberi contoh soal Bank Susu. Dalam hal ini, ia memilih pendapat yang tidak populer. Penyusuan yang mengharamkan, menurutnya, hanyalah apabila sang anak menyusu dan mengisap langsung dari puting payudara wanita dan tidak mengharamkan, bila air susu wanita itu dituangkan ke mulutnya dengan cara ditampung dulu, kemudian baru diminumkan, atau dengan cara apa pun selain meyusu langsung dari puting payudara. Pendapat ini sejalan dengan pendapat al-Laits, Dâwud ibn 'Alî, Ibn Hazm, dengan alasan bahwa redaksi yang digunakan Al-Qur'ân dan sunnah adalah *al-radhâ'ah*, dan memang kata '*al-radhâ'ah*' dalam kamus, berarti 'mengisap susu langsung dari payudara wanita'Yusûf al-Qardhâwi, *al-Ijtihâd al-Mu'âshir Bayna al-Indibâth wa al-Infirâd*, (Mesir: Dâr al-Tawzî' wa al-Nasyr al-Islâmiyyah, 1994 M), hlm. 24.

279 kata '*insyâ'i* berasal dari kata, *nasya'a-yansya'u-nasy'an/insyâ'an*, yang berarti, 'menjadikan, mengadakan, binaan, karangan, rincian dan jalan karangan'. Lihat Idris al-Marbawi, *Qamus al-Marbawi*, (Mesir: Dâr al-Fikr, t.th), Juz I, hlm. 316, sedangkan maksud di sini adalah 'mengambil kesimpulan hukum baru terhadap suatu masalah, yang belum pernah dikemukakan oleh para ulama terdahulu'.

transaksi bisnis modern, bank sperma dan bak air susu.

Kemudian, jika ada suatu masalah lama yang diperselisihkan oleh ulama, maka tidaklah menjadi keharusan untuk memilih satu dari pendapat-pendapat mereka, tetapi tidak ada salahnya bagi yang memiliki otoritas untuk menetapkan pendapat yang sama sekali baru. Perselisihan dan perbedaan ulama dalam satu masalah menunjukkan bahwa masalah tersebut dapat menerima sejumlah alternatif pendapat; salah satu di antaranya adalah pendapat yang dikemukakan oleh mujtahid kontemporer. Kalau dari masalah lama dapat timbul pendapat baru, maka tentu lebih-lebih lagi pada masalah-masalah yang belum pernah terjadi pada masa lampau atau bahkan tidak terlintas dalam benak ulama terdahulu. Sebagai contoh transplantasi organ tubuh mata, ginjal dan jantung.[280] Dalam kasus ini, para ulama kontemporer memandang bahwa apabila tranplantasi mata, ginjal dan jantung dari donor yang telah meninggal secara yuridis dan klinis, maka dapat diperbolehkan, dengan syarat si penerima donor berada dalam keadaan darurat, yang mengancam jiwanya, dan secara medis telah ditempuh pengobatan secara maksimal, tetapi tidak berhasil; dan transplantasi tidak menimbulkan komplikasi penyakit yang lebih gawat bagi penerima dibandingkan dengan keadaan sebelum transplantasi. Argumentasi kebolehan transplantasi, di samping ayat-ayat Al-Qur'ân dan hadis, juga berdasarkan logika medis yang dapat membahayakan jiwanya, dan begitu pula, kaidah fikih menyatakan, *al-dharar yuzâlu*, bahaya itu dihilangkan.[281]

Ketiga, gabungan antara ijtihad *intiqâ'i dan insyâ'i*. Ijtihad ini dilakukan dengan cara menyeleksi pendapat-pendapat ulama terdahulu, yang dipandang selaras dan lebih kuat, kemudian ditambahkan dalam pendapat tersebut unsur-unsur ijtihad baru. Dengan demikian, di samping untuk menguatkan atau mengkompromikan beberapa pendapat, juga diupayakan adanya pendapat baru sebagai jalan keluar

280 Yusûf al-Qardhâwi, *Ijtihad Dalam Syari'at Islam*, h. 150 dan 169, dan Umar Shihab dalam karyanya, *Kontekstualisasi Al-Qur'ân: Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum Al-Qur'ân*, editor Hasan M. Noer, (Jakarta: Penamadani, 2004 M), hlm. 397, pada bagian, 'Ijtihad Masa Kini'.

281 Mengenai kriteria 'membahayakan jiwa,' lihat 'Abd al-Qâdir 'Audah, *al-Tasyrî' al-Jinâ'i Muqâran bi al-Qanún al-Wadh'i*, (Iskandaria: Dâr Nashr al-Tsaqafah, 1949 M), Juz I, hlm. 577, dan telaah juga, Keputusan Komisi Fatwa MUI tentang penghibahan Kornea Mata, yang diperbolehkan dengan persyaratan, tahun 1984 M.

yang lebih sesuai dengan tuntutan zaman.[282] Asjmuni Abdurrahman mengkategorikan gabungan dua bentuk ijtihad tersebut ke dalam pengertian ijtihad *istishlâḥi*, yaitu suatu bentuk ijtihad untuk menemukan hukum yang didasarkan pada kemaslahatan yang tidak disebutkan secara tegas dalam nash. Pendapat ini dapat dipahami, karena faktor-faktor yang mempengaruhi dilakukannya ijtihad *intiqâ'i* dan *insyâ'i* sama dengan faktor-faktor yang mendorong fuqâha menggabungkan metode *istishlâḥi* sebagaimana dikemukakan oleh al-Zarqâ.[283] Faktor-faktor yang dimaksud antara lain adalah kajian terhadap pengetahuan modern dan ilmu-ilmunya, perubahan sosial, politik dan tuntutan zaman sesuai yang dihadapi.[284]

4.1.2 Ijtihad *Istishlâḥi* Praktis

Dalam perspektif sejarah, pembaruan hukum Islam menurut Noel J. Coulson, menampakkan diri dalam empat bentuk: *pertama* pengkodifikasian hukum Islam menjadi undang-undang yang ditetapkan dan diberlakukan oleh negara secara nasional; *kedua* ketidakterikatan umat Islam pada salah satu madzhab hukum secara spesifik, yang

282 Yusûf al-Qardhâwi, *Ijtihad Dalam Syari'at Islam*, hlm. 150 dan 169, dan Umar Shihab dalam karyanya, *Kontekstualisasi Al-Qur'ân: Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum Al-Qur'ân*, editor Hasan M. Noer, (Jakarta: Penamadani, 2004 M), hlm. 397.

283 Asjmuni Abdurrahman, "*Sorotan Terhadap Beberapa Masalah Sekitar Ijtihad*", *Pidato Pengukuhan Guru Besar pada Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, (Yogyakarta: IAIN SUKA, 1996 M), hlm. 13, dan Yusuf al-Qardhâwi, *Ijtihad Dalam Syari'at Islam*, hlm. 159-167.

284 Dalam penerapan *ijtihad intiqâ'i* dan *insyâ'i* atau gabungan antara keduanya, biasanya diilustrasikan kepada beberapa aspek hukum keluarga Islam Indonesia, antara lain: pembatasan umur untuk melangsungkan perkawinan. Kitab-kitab fikih klasik tidak memberikan batasan umur untuk melakukan perkawinan, tetapi dalam pasal 7, Undang-Undang Perkawinan, tahun 1974, diatur secara jelas, umur perkawinan untuk pria 19 tahun dan pihak wanita 16 tahun. Ketentuan batas umur ini, didasarkan atas pertimbangan kemaslahatan keluarga dan rumah tangga. Karena itu, pemerintah dibenarkan membuat ketentuan tersebut; hal ini sejalan dengan kaidah fikih yang menyatakan: *tasyarruf al-imâm 'alâ al-ra'iyyah manûth bi al-mashlaḥah*, suatu tindakan atau peraturan pemerintah berintikan terjaminnya kemaslahatan rakyatnya, dan *dar'u al-mafâsid muqaddam 'alâ jalb al-mashâliḥ*, menolak bahaya didahulukan, atas mendatangkan kemaslahatan. Demikian pula, mengenai registrasi perkawinan, yang tidak disebutkan dalam kitab-kitab klasik, sehingga apabila sudah cukup rukun dan syarat-syaratnya, maka perkawinan sudah dianggap syah. Landasan filosofis pencatatan pernikahan ini, dalam UU No. 1 tahun 1974, pasal 5 dan 7 adalah untuk mewujudkan ketertiban perkawinan dalam masyarakat dan menjadikan peristiwa perkawinan menjadi jelas, memperoleh kepastian hukum, baik bagi yang bersangkutan maupun bagi masyarakat. Dengan demikian, pencatatan perkawinan adalah bentuk baru dan resmi dari pemerintah yang mendapat legalitas hukum berdasarkan dua kaidah fikih di atas. Lihat. Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1997 M), hlm. 77; dan bandingkan dengan penjelasan Umum Undang-Undang Nomor 1, Tahun 1974, tentang Perkawinan. Kemudian perhatikan juga, Jalâl al-Dîn al-Suyûthi, *al-Ashbâh wa al-Nazhâ'ir*, (Indonesia: Dâr Ihyâ al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th), hlm. 62; Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran Dalam Hukum Islam*, (Padang: Angkasa Raya, 1990 M), hlm. 109-110.

kemudian disebut *takhayyur*, menyeleksi dan memilih pendapat mana yang paling dominan dalam masyarakat; *ketiga* perkembangan hukum Islam dalam mengantisipasi perkembangan peristiwa hukum yang baru muncul, yang disebut *tathbîq*, penerapan hukum terhadap peristiwa baru; dan *keempat* perubahan hukum dari yang lama kepada yang baru, dan prosesnya disebut *tajdîd*, pembaruan pemikiran hukum Islam.[285]

Perubahan dan pembaruan hukum Islam menurut Coulson pada bentuk ke satu, kedua dan ketiga sudah dimulai sejak dikodifikasikan hukum Islam ke dalam bentuk undang-undang pada masa modernisasi (*tanzimat*) di Turki dengan sebutan, *al-Majallah al-Ahkâm Al-'Adliyyah*, kemudian diikuti oleh Syria, Mesir dan lain-lainnya. Pembaruan hukum bentuk keempat yang dihasilan melalui prosedur ijtihad sudah dimulai sejak munculnya gerakan pembaruan pada penghujung abad ke-19 dan nuansanya makin meningkat pada abad ke-20 untuk merespon berbagai tantangan dan problem sosial yang terus berkembang sebagai akibat pesatnya kemajuan Ilmu Pengetahuan dan Teknologi serta meningkatnya perkembangan ekonomi. Di sinilah, lalu muncul pembahasan mengenai reinterpretasi terhadap nash wahyu, ijtihad kembali, redefinisi bermasdzhab dan sejenisnya. Dengan kata lain, mayoritas ulama dan pemikir hukum Islam menghendaki keberadaan hukum Islam yang mampu memberi solusi dan jawaban terhadap perubahan sosial, sehingga upaya ijtihad di masa modern termasuk metodologi yang biasanya dilakukan dalam masyarakat modern ini terus ditingkatkan dan dikembangkan kualitasnya.[286]

Menurut An-Naim, hukum Islam[287] dan metodologinya yang

285 Pembagian bentuk di atas menunjukkan bahwa Coulson mengartikan, perubahan identik dengan pembaruan, padahal Friedmann seperti yang dikutip Soerjono Soekanto, memandang bahwa kedua term tersebut merupakan dua konsep yang berbeda. Perubahan hukum adalah tidak mengubah ketentuan formal, sedangkan pembaruan hukum adalah mengubah ketentuan formal. Soejono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum*, (Jakarta: UI Press, 1984 M), hlm. 140-142; dan bandingkan dengan Sudjono Dirdjosisworo, *Sosiologi Hukum: Studi Tentang Perubahan Hukum Dan Sosial*, hlm. 84-86; Noel J. Coulson, *Hukum Islam Dalam Perspektif Sejarah*, terj. Hamid Ahmad, (Jakarta: P3M, 1987 M), hlm. 175-215.

286 Norman Anderson, *Law Reform in The Muslim World* (London: Athlone Press, 1976), hlm. 10-35.

287 Inti yang hampir disepakati adalah bahwa hukum Islam pada hakikatnya untuk menciptakan kemashlahatan umat manusia, yang harus sesuai dengan tuntutan perubahan, sehingga selalu diperlukan ijtihad yang baru. Jangankan perbedaan antara masa sekarang dengan masa lebih dari seribu tahun lalu; masa hidup Imâm al-Syâfi'i saja, memerlukan dua pendapat berbeda yang disebut dengan *qawl qadîm*, pendapat Imâm al-Syâfi'i ketika di Jazirah Arab, sebelum pindah ke Mesir, dan *qawl jadîd*, pendapat Imâm al-Syâfi'i ketika telah berdomisili di Mesir. Oleh karena itu, beberapa kaidah fiqhiyyah juga telah ditulis sejak awal, seperti kaidah, *al-hukm yadûru ma'a 'illatih wujudan wa 'adaman*. Lihat. Jaih Mubarak, *Modifikasi Hukum Islam: Studi tentang Qawl Qadîm dan Qawl Jadîd*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002 M).

berkembang dan diformulasikan pada abad VII Mtidak akan mampu memenuhi kebutuhan dunia modern abad XIX M. Konsekwensinya menurut An-Naim diperlukan metodologi baru dan reformulasi hukum Islam agar mampu menjawab tantangan tersebut.[288]

An-Na'im menawarkan perlunya penerapan hukum Islam dalam tataran publik seperti konstitusi, hukum pidana, hukum internasional dan HAM. *Pertama,* ulama generasi awal tidak mengembangkan hukum Islam dalam kerangka hukum positif, apalagi dalam kerangka hukum konstitusional. Padahal hal ini sangat dibutuhkan saat ini guna menciptakan hukum yang mampu menjawab realitas kemodernan

288 Sebenarnya, ada beberapa ulama klasik yang mencoba melakukan dinamisasi hukum Islam dengan mencoba mendialogkan dengan perubahan, seperti Ibn Qayyim al-Jauziyyah. Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah (w. 1350 M) mencoba mereduksi perubahan dalam sebuah kaidah fikih yang menyatakan bahwa fatwa dapat berubah karena perubahan keadaan, dengan kata-kata: *Taghayyur al-fatwâ bi hasab taghayyur al-izminah wa al-amkinah wa al-aḥwâl wa al-niyyât wa al-'awâ'id*, perubahan fatwa karena perubahan zaman, tempat, keadaan, niat dan kebiasaan. Dalam pandangan Ibn al-Qayyim, yang mengalami perubahan adalah fatwa; dan fatwa adalah termasuk wilayah ijtihad, kemudiani para ulama mencoba melebarkan perubahan yang tidak hanya dibatasi pada fatwa, tetapi juga kepada hukum, sehingga disusunlah kaidah yang menyatakan bahwa hukum berubah, karena perubahan zaman, *lâ yunkar taghayyur al-aḥkâm bi taghayyur al-zamân*. Muncul juga kaidah Subhi Mahmashani yang menjelaskan bahwa hukum yang berubah adalah hukum ijtihadiyah yang didasarkan atas *mashlaḥah, qiyâs* dan *'adat*, seperti dalam perkataan berikut ini: *al-aḥkâm al-ijtihâdiyyah al-mabniyyah 'alâ al-mashlahah aw 'alâ al-qiyâs aw 'alâ al-'urf*, hukum ijtihadiyyah yang dibentuk berdasarkan mashlaḥah, analogi atau kebiasaan. Hal senada dikatakan juga oleh Ali al-Nadwi dengan menyederhanakan kaidah di atas sebagai berikut: *lâ yunkar taghayyur al-aḥkâm al-mabniyyah 'alâ al-mashlahah wa al-'urf bi taghayyur al-zamân*, tidak dapat diingkari bahwa hukum yang didasarkan pada mashlahat dan adat berubah, karena perubahan zaman. Lihat. Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I'ilâm al-Muwaqi'în 'an Rabb al-'Âlamîn*, yang ditahqîq oleh 'Abd al-Rahmân al-Wakîl, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), Juz III, 4, dan Alî Ahmad al-Nadwi, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1994 M), 158; Shubhi Mahmashani, *Falsafah al-Tasyrî' al-Islâmi*, (Beirut: Dâr al-Maliyîn, 1961 M), h. 198, dan bandingkan juga dengan Musthafâ Aḥmad Zarqa, *al-Madkhal al-Fiqh al-Islâmi*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1968 M), 924; Ali al-Nadwi, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, 158, dan Jaih Mubarak, *Ijtihad Kemanusiaan Di Indonesia*, (Bandung: Bani Quraish, 2005 M), hlm. 29-31; Abdullah Ahmad An-Naim, "Syaria and Islamic Family Law: Transision and Transformation" in An-Naim .(ed). *Islamic Family Law in Changing World: A Global Resourse Book* (New York: Emory University, 2002), hlm.4.

yang ditandai dengan adanya negara bangsa (*nation state*). Untuk itu, proses modifikasi dan penyesuaian ketentuan-ketentuan rasionalits dan kemashlahatan umum (*mashâlih al-nâs*) sangat dibutuhkan. Olehkarena itu, konstitusionalisme tidak hanya menghubungkan tujuan dan sarana secara rsional dan efektif, tetapi juga harus mengejar tujuan-tujuan yang diinginkan secara sah, yaitu terbentuknya keseimbangan kebebasan individu yang semurna (*complete individual liberty*) dan keadilan sosial secara menyeluruh (*total social justice*).[289]

Kedua, dalam bidang hukum pidana, ijtihad praktis memiliki proyeksi untuk mengimplementasikan hukum Islam dengan menggunakan standar dan kualitas baru, baik dalam hukum materiil, embuktian, mauun prosedur. Menurut An-Na'im, kewenangan dan kekuasaan untuk menjatuhkan hukum pidana adalah Negara sebagai pengendali hukum publik yang bertujuan mempertahankan hukum, ketertiban dan keamanan. Jadi, apapun bentuk pelanggarannya, hukuman tetap memerlukan sebuah peraturan yang bersifat konstitusional, baik prosedur maupun prakteknya, karenanya tidak dibenarkan melakukan tindakan penghukuman dengan tanpa legal justification atau dengan cara melanggar asas konstitusional.[290]

Ketiga, dalam bidang hukum internasional, hukum Islam harus memiliki sebuah bangunan konseptual dan praktek yang mampu

---

289 An-Naim, Toward and Islamic Reformation, 71; Moh. Dahlan, "Epistemologi Hukum Islam Modern", 205. Setidaknya ada tiga alasan yang mendorong sebagian umat Islam merasa penting membicarakan posisi syariat Islam dalam konstitusi. *Pertama*, dalam konsep Negara modern hukum dasar yang akan dijadikan rujukan pembuatan undangundang adalah konstitusi. Konstitusi yang jelas dan tertulis akan dijadikan acuan bagi pembuatan Undang-undang di bawahnya. Undang-undang yang lebih rendah tidak boleh bertentangan dengan konstitusi Negara. *Kedua*, konsep Negara Islam dalam literatur klasik ada hubungannya dengan jaminan melaksanakan syariat Islam bagi umat Islam. Negara yang memberikan kebebasan bagi umat Islam untuk melaksanakan syariat Islam bisa disebut sebagai *dâr al-Islâm*, sebaliknya Negara yang tidak memberikan kebebasan bagi umat Islam untuk menjalankan syariat Islam tidak bisa disebut sebagai *dâr al-Islâm. Ketiga*, adanya anggapan bahwa hukum Islam paling tidak sebagian darinya tidak bisa dilaksanakan tanpa adanya kekuasaan politik setingkat Negara, karena hukum Islam menurut mereka tidak hanya mengatur urusan *private* tapi juga urusan publik. Oleh karena itu, keberadaan Negara bagi umat Islam dianggap sebagai sebuah kemestian sesuai dengan kaidah *mâ lâ yatimmu al-wâjib illâ bihi fahuwa wâjib.* Lihat. Nurrohman, "Hukum Islam Di Era Demokrasi: Tantangan dan Peluang Bagi Formalisasi Syariat Islam Di Indonesia", *makalah*, dalam Annual Conference on Contemporary Islamic Studies, Lembang Bandung, 26-30 November 2006, hlm. 2; Sularno, "Syariat Islam dan Upaya Pembentukan Hukum Positif di Indonesia" dalam *Jurnal Al-Mawarid*, edisi XVI, Yogyakarta: Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia, 2006, hlm. 213. lihat juga Abdul Hadi Muthohhar, *Pengaruh Madzhab Syafi'i di Asia Tenggara;* Fikih *dalam Peraturan Perundang-undangan tentang Perkawinan di Indonesia, Brunei, dan Malaysia*, (Semarang: Aneka limit, 2003); Bahtiar Efendi, *Islam dan Negara; Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1998), hlm. 269.

290 *Ibid.*

mengatur hubungan antara semua anggota komunitas Negara-negara internasional sesuai dengan prinsip-prinsip persamaan dan keadilan berdasarkan hukum modern untuk menciptakan koeksistensi damai, meningkatkan keamanan, dan kesejahteraan Negara-negara serta warganya secara individu.

Keempat, dalam bidang Hak Asasi Manusia (HAM) Internasional, hukum Islam yang akan diterapkan harus mamu menghargai dan menghormati hak-hak dasar semua manusia tanpa adanya diskriminasi dan eksloitasi terhadap sesamanya atas dasar ras, keturunan, agama dan jenis kelamin. Olehkarenanya, semua ketetntuan hukum Islam pada tataran konstitusi, hukum pidana, dan hukum internasional harus mengacu kepada hak-hak yang diakui dan ditegakan melalui hukum dan insitusi internasional. Pengacuan ini penting karena tujuan konstitusi dan hukum pidana dengan hukum internasional dan HAM internasional sama-sama bertujuan untuk mewujudkan kebebasan individu dan keadilan sosial, namun yang membedakan keduanya adalah, yang pertama memfokuskan pada kebijakan domestik, sedang yang kedua memiliki fokus kepada kebijakan internasional. Intinya adalah bagaimana seseorang atau Negara dapat menentukan nasibnya sendiri tanpa melanggar hak-hak orang atau negara lain.[291]

Beberapa hal itulah model ijtihad praktis yang dapat dijadikan salah satu alternatif dalam memecah kebuntuhan hukum Islam.

4.2 Tatacara Ijtihad *Istishlâhi* Yang telah Dipraktekan

Cara "Ijtihad" Nabi Muhammad

Sesuatu yang menjadi perdebatan sehubungan dengan proses *tasyri'* di masa Rasulullah adalah mengenai ijtihad Rasulullah, apakah Rasulullah saw boleh berijtihad atau tidak boleh, karena langsung dibimbing oleh wahyu? Berkaitan dengan hal ini ada dua pendapat yang didukung oleh dalilnya masing-masing. *Pertama,* pendapat ulama yang mengatakan bahwa Nabi Muhammad SAW tidak boleh melakukan ijtihad, Ia hanya menunggu dan menjalankan perintah dari Allah. Hal ini didukung dengan pemahaman umum dari Ayat al-Qur`an yang menyatakan bahwa Rasulullah tidak berkata kecuali dengan wahyu, yang terdapat dalam surat an-Najm: 3-4.[292] *Kedua,* pendapat ulama

291 *Ibid*; An-Na'im, *Toward an Islamic Reformulation*, hlm. 161.

292 Rasyâd Hasan Khalîl, *al-Sâmi fi al-Tasyrî' al-Islâmi* (Kairo: al-Azhar, t.th), hlm. 28.

yang mengatakan bahwa Nabi Muhammad SAW boleh dan pernah melakukan ijtihad. Hal ini didukung dengan beberapa hadis dan bukti ijtihad Rasulullah.[293] Pendapat kedua yang mengatakan bahwa Nabi saw melakukan ijtihad lebih bisa diterima dan lebih kuat, karena sejarah tasyri' telah terbukti bahwa Nabi melakukan ijtihad. Dalam kaidah ushul juga dikatakan bahwa "segala sesuatu yang sudah terjadi menunjukkan bukti keberadaannya" (*al-wuqû' dalîl al-jawâz*).[294]

Berkaitan dengan ijtihad Rasulullah ini, Ibn 'Asyûr memberikan analisa atas tindakan Rasulullah, sebagai instrumen pelaksana syariat Allah, dimana dalam pandangannya mengandung dua belas metode,

293 Pendapat bahwa Rasulullah melakukan ijtihad ini didukung oleh dalil-dalil sebagai berikut; *pertama*, Rasulullah pernah melakukan qiyas terhadap suatu masalah. Hal ini termuat dalam hadis yang diriwayatkan oleh Muslim bahwa pada suatu hari, seorang perempuan Khasy'amiyyah datang dan menanyakan tentang persoalan ayahnya yang meninggal dunia dalam keadaan belum menunaikan ibadah haji karena sakit. Perempuan itu bertanya: "apakah saya bisa menghajikannya ya Rasulullah?". Rasul menjawab: "bagaimana menurutmu, jika ayahmu punya hutang, apakah kamu wajib melunasinya?". Ketika perempuan tersebut menjawab bahwa hal itu harus dibayar, maka nabi mengatakan: "hutang kepada Allah lebih utama untuk ditunaikan". *Kedua*, Pada saat memutuskan hukum terhadap para tawanan perang Badar dan belum ada syari'ah mengenai hukum terhadap tawanan perang, Rasulullah bermusyawarah dengan sebagian Sahabat. Abû Bakar menyarankan agar dipungut tebusan dari mereka untuk memperkuat para sahabat. Tapi Umar bin Khattâb berpendapat agar para tawanan dibunuh saja, tidak usah memakai syarat tebusan. Kemudian, Rasul berijtihad untuk menerima tebusan, maka Allah meluruskan ijtihad Rasul (yang kurang tepat) dengan firman-Nya dalam surat al-Anfal: 67. *Ketiga*, Pada saat Rasul memberikan izin bagi para Sahabat untuk tidak berperang dalam perang Tabuk, Allah menegur dengan menjelaskan yang sesuai kebenaran dengan firman-Nya pada surat at-Taubah: 43. Lihat. Abdul Wahhab Khallâf, *Sejarah Hukum Islam Ikhtisar dan Dokumentasinya,* terj. Abu Halim. (Bandung: Marja', 1980), hlm. 17.

294 Selain itu, dengan berpegang pada pendapat kedua, akan memberikan ruang bagi para mujtahid kontemporer untuk meneladani Rasulullah dan tidak takut terjebak pada kesalahan berijtihad, sebab manusia sekaliber Rasulullah pun pernah salah dalam berijtihad.

yaitu; *tasyri',*[295] *fatwa,*[296] *qadha,*[297] *imarah,*[298] *huda wa al-irsyad,*[299] *suluh,*[300] *isyarah ala al-mustasyir,*[301] *an-nasihah,*[302] *takmil al-nufus,*[303] *ta'lim al-haqaiq al-'aliyah,*[304] *ta'dib,*[305] *al-tajarrud 'an al-irsyad*.[306] Dari kesemua

295 Posisi Rasulullah Saw sebagai peletak syariat, terlihat pada firman Allah ("dan tidaklah Muhammad kecuali ia adalah Rasul": Q.S. Ali Imran 144). Dalam posisi ini Rasulullah mempunyai berwenang mensyariatkan suatu hukum yang belum ada sebelumnya, seperti sabdanya "Ambillah dariku cara beribadah haji kalian". Lihat. Muhammad Thahir Ibin Asyûr, *Maqâshid,* hlm. 3.

296 Posisi Nabi sebagai otoritas pemberi fatwa, yang dituntut untuk mengetahui kondisi peminta fatwa sebelum mengeluarkan fatwa, seperti dalam haji wada' ketika seorang sahabat bertanya "aku telah bercukur sebelum berkorban", Nabi menjawab "berkorbanlah dan tidak ada masalah". Sementara yang lain bertanya "aku telah berkorban sebelum melempar jumrah", maka Nabi menjawab "melemparlah dan tiada masalah". Sementara yang satu lagi mengadu "aku telah melakukan thawaf ifadhah sebelum melempar jumrah", maka dijawab Nabi "melemparlah dan tiada masalah". Jawaban Rasulullah terhadap pertanyaan-pertanyaan para sahabat ini menunjukan bahwa Ia adalah seorang mufti. *Ibid*

297 Contoh Rasulullah sebagai seorang qadli adalah saat Ia menyelesaikan permasalahan pada dua pihak yang saling berselisih. Seperti keputusan Nabi pada perselisihan antara Bani Hadhrami dan Bani Kindi. *Ibid*

298 Seperti halnya *tasyri'*, akan tetapi terkadang ada perkecualian di sini. Seperti larangan Nabi memakan keledai jinak saat peperangan Khaibar, yang menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan ulama, apakah perintah Rasulullah ini berlaku di seluruh keadaan atau kah hanya berlaku pada bagian dari strategi perang saja. Perlu diketahui pada saat perang tersebut, pasukan Nabi banyak yang menunggangi himar, sehingga dikhawatirkan memakan himar sama dengan memperlemah barisan kekuatan kaum muslim. *Ibid.*

299 Dimensi ini lebih luas cakupannya dari sekedar perintah-larangan. Karena kadang kala Nabi melakukan suatu perintah bukan bermaksud untuk ditaati sepenuhnya, akan tetapi hanya sebagai petunjuk akan jalan kebajikan. Hal ini dalam pandangan Ibin Asyûr hanya terbatas pada anjuran untuk mengambil nilai akhlak yang baik, adab luhur, dan akidah yang benar. *Ibid.*

300 Hal yang berkebalikan dengan *qadha*, dimana Nabi melakukannya untuk merealisasikan kemaslahatan diantara masyarakat. Seperti ketika terjadi perselisihan antara Ka'ab dan Abdullah Abi Hadrad, dimana Ka'ab berutang sejumlah uang kepadanya. Perekcokan yang terjadi dalam masjid ini diiringi dengan bentakan kecil diantara keduanya. Tak lama keluarlah Nabi sembari menjulurkan sejumlah uang kepada Kaab untuk dibayarkan pada Abi Hadrad, dan selesailah perselisihan itu. *Ibid.*

301 Posisi Nabi sebagai pemberi isyarat akan hukum sesuatu kepada seorang sahabat (mustasyir). Dan isyarat ini kemudian yang menjadi petanda akan kebolehan atau terlarangnya suatu hal. Sebagaimana jamak terjadi dikalangan para sahabat ketika itu menjual kurma sebelum masaknya, yang terkadang ketika masak hasil yang diharapkan berbeda, dan hal ini menimbulkan perselisihan akut dikalangan sahabat. Zaid bin Tsabit mengadukan hal ini dan kemudian Nabi melarang transaksi semacam ini. *Ibid.*

302 Kedudukan Nabi sebagai seorang yang memberi nasehat kepada sahabatnya, dimana nasehat tersebut bersifat aksidentil/ *khususiah* dan tidak dapat digeneralisir. Seperti nasehatnya pada Fatimah binti Qais yang mengadu telah dipinang oleh Abu Jahm yang kaya dan Muawiyah yang tak berpunya. Serta merta Nabi menyarankan untuk menerima pinangan Abu Jahm mengingat keadaanya yang lebih baik dibanding Muawiyah. Hal ini tidak berarti seorang wanita tidak boleh menikahi laki-laki miskin. *Ibid.*

303 Seperti anjuran Nabi untuk mencintai sahabat dan tidak membencinya, karena merekalah pembawa panji-panji agama sepeninggal Nabi. Seperti sabdanya "sahabat-sahabatku seperti bintang dilangit" *Ibid.*

304 Ini adalah *khusuiat* Nabi, dimana ia sering mengajarkan kepada para sahabat mengenai hal-hal ghaib yang tidak terlihat mereka. *Ibid.*

305 Seperti sabda "Nabi demi Allah tidaklah seorang beriman sampai ia menjaga tetangganya dari gangguannya" ini bukan berarti orang yang mengganggu tetangganya keluar dari iman, melainkan hanya sebagai petuah Nabi kepada muslimin untuk tidak berbuat yang tidak-tidak kepada tetangganya. *Ibid.*

306 Mencakup urusan sehari-hari Nabi yang tidak ada hubungannya dengan agama. Seperti cara memasaknya, macam-macam makanannya, cara berpakaiannya, dan sebagainya. *Ibid.*

dimensi ini, ia hendak memberikan suatu konklusi bahwa sejatinya muara yang hendak dituju oleh syariat adalah satu, sedangkan jalan yang ditempuh adalah banyak dan bermacam-macam. Oleh karenanya tidaklah bijaksana apabila terus memperdebatkan *wasâil* tanpa memandang prinsip-prinsip utama dari dibangunnya *wasâil* tersebut, yaitu mashlahah.

Ijtihad Rasulullah Rasulullah selanjutnya dikategorikan dalam kategori sunnah, baik sunnah *tasyrî'iyyah* maupun sunnah *ghairu tasyrî'iyyah*. Menurut Mahmud Syaltout, *Sunnah tasyrî'iyyah* meliputi; *pertama*, Sunnah yang bersumber dari Rasulullah dalam rangka *tablîgh* dan beliau mempoisisikan diri sebagai Rasul, seperti ketika menerangkan kandungan al-Qur`an yang masih global maknanya, men-*takhshîsh* makna yang umum, memberikan penjelasan perihal ibadah, halal haram, akidah dan akhlaq, atau segala sesuatu yang erat hubungannya dengan hal tersebut. Sunnah dalam bagian ini merupakan hal yang sifatnya umum atau universal, dan terus berlaku hingga hari kiamat. *Kedua*, Sunnah yang bersumber dari Rasulullah di mana Rasulullah berperan sebagai Imâm dan pimpinan tertinggi bagi kaum muslimin, seperti mengutus tentara perang, membagikan harta dalam baitul mal untuk kebutuhan tertentu, mengangkat wali dan Qadhi, dan lain sebagainya yang berhubungan dengan kemaslahatan umum. Sunnah dalam bagian ini tidak bersifat umum, semua pekerjaan tersebut tidak boleh dilakukan kecuali dengan izin Imâm, dan seseorang tidak boleh melakukan hal itu dengan dalih bahwa Rasulullah melakukannya. *Ketiga*, Sunnah yang bersumber dari Rasulullah ketika beliau berperan sebagai Qadhi dalam menyelesaikan sengketa. Sunnah dalam bagian ini juga bersifat khusus, seseorang hanya boleh melakukannya jika dia menjadi Qadhi.[307]

Adapun *Sunnah ghairu tasyrî'iyyah* meliputi; *Pertama*, Sunnah yang merupakan pemenuhan kebutuhan sebagai manusia biasa, seperti makan, minum, tidur, berkunjung, tawar-menawar dalam jual-beli dan lain sebagainya. *Kedua*, Perbuatan Rasulullah yang sifatnya percobaan dan kebiasaan secara pribadi atau kolektif, seperti ketika menyarankan

307 Sementara Abû Zahrah dengan bahasa yang lebih ringkas membagi perbuatan Rasulullah menjadi tiga bagian, yaitu perbuatan-perbuatan yang berhubungan dengan penjelasan masalah agama, perbuatan yang khusus bagi Rasulullah seperti beristri lebih dari empat, dan perbuatan-perbuatan yang mencerminkan sifatnya sebagai manusia biasa. Lihat. Mahmud Syaltout, *al-Islâm: Aqîdah wa Syarî'ah*, (Cairo: Dâr al-Syurûq, 2001), hlm. 499-500; Muhammmad Abû Zahroh, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Arabi, 1998), hlm. 103.

sesuatu dalam bidang pertanian, kedokteran dan lain-lain. *Ketiga*, Perbuatan Rasulullah dalam mengambil langkah strategis dalam sebuah kejadian, seperti mengatur strategi perang, menempatkan prajuritnya, mencari tempat berkumpul tentara dan lain-lain.[308]

Pada hal ibadah murni (*mahdhah*), Nabi mempunyai otoritas penuh untuk mensyariatkan pada umatnya, karena Ia dibimbing oleh Allah, sedangkan manusia hanya bisa mengikuti saja (*sam'an wa thâ'atan*). Penerimaan tanpa pertanyaan (*without reserve*) terhadap ibadah mutlak ini pernah dilakukan oleh Umar ketika mencium Hajar Aswad. Dalam hadits disebutkan: "*Dari Ibn Syihab, dari Salim bahwa ayahnya berkata:* "*Umar mencium Hajar Aswad kemudian berkata: "Demi Allah, Aku tahu engkau hanyalah batu biasa. Seandainya Rasulullah tidak menciummu, maka niscaya aku pun tidak akan mau menciummu"* (H.R. Muslim)[309]

Umar sebagai tokoh filsafat hukum Islam yang rasional, mengetahui bahwa Hajar Aswad hanyalah sebuah batu biasa yang tidak bisa memberikan manfaat dan bahaya, akan tetapi ia tetap melakukannya karena Rasul berbuat demikian. Hal ini dikarenakan Umar berkeyakinan bahwa walaupun secara sepintas perbuatan tersebut tidak bermanfaat, akan tetapi ada nilai filosofis dan hikmah yang kemungkinan manusia belum mengetahuinya.

Rasul juga memberikan contoh penyelesaian hukum dalam hal ibadah tidak murni (*ghair mahdhah*), yaitu dengan memberikan peluang penafsiran pada hukum tersebut. Hal ini pernah dilakukan oleh Nabi pada saat terjadi perang. Nabi memerintahkan pada para sahabat agar tidak melakukan shalat Asar kecuali setelah tiba di Bani Quraidhah. Sebagian sahabat "berijtihad" bahwa yang dimaksudkan Nabi bukan terus meninggalkan salat Asar di jalan ketika telah memasuki waktu. Akan tetapi sebagian sahabat lain tidak melakukan salat Asar kecuali setelah tiba di Bani Quraidhah. Hal ini dilaporkan kepada Nabi, ternyata Nabi hanya diam dan tidak berkomentar apapun. Kediaman Nabi ini diartikan bahwa kedua amalan yang dilakukan oleh sahabat sama-sama benarnya. Artinya para sahabat diberi kebebasan dalam menafsirkan permasalahan hukum.

Kebebasan yang diberikan Nabi kepada para sahabat dalam menafsirkan hukum tercermin juga dalam hadits tentang dua orang

308 Mahmud Syaltout, *al-Islâm: Aqîdah*, hlm. 499-500.

309 Abi al-Husein Muslim bin Hajjaj, *Shahîh Muslim* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), Jilid. 1, hlm. 532.

sahabat yang melakukan perjalanan dan tidak mendapatkan air. Setelah datang waktu salat Asar, mereka bertayamum. Tidak lama setelah itu mereka mendapatkan air; sahabat pertama berwudlu dan mengulangi salatnya, sedangkan sahabat kedua tidak mengulangi salat. Nabi bersikap arif terhadap dua sahabat ini. Kepada sahabat yang tidak mengulangi salat, Nabi berkata, "*kamu telah menjalankan syariat yang wajib*", sedangkan kepada sahabat yang mengulangi salatnya, Nabi berkata; "*kamu mendapatkan pahala dua kali lipat*".[310]

Fenomena ini menunjukan kreatifitas sahabat dalam memahami perintah Nabi walaupun dalam hal ibadah, meskipun pada akhirnya setiap permasalahan selalu dikembalikan juga pada Nabi.

Nabi Muhammad Saw, sebagai manifestasi tunggal wakil Tuhan dimuka bumi, secara bijak tidak pernah memberikan perintah atau anjuran kecuali dengan terlebih dahulu mempertimbangkan psikologi umat dan kondisi sosio historis mereka. Jejak kebijakan Nabi Saw ini dapat kita temukan pada sabda Nabawi seperti "Sesungguhnya agama ini mudah", "Allah menghendaki kemudahan bagimu" "Kalaulah tidak mempersulit umatku, niscaya akan kuperintahkan mereka untuk bersiwak sebelum sholat", dan masih banyak lagi hadist-hadist yang menunjukkan adanya pertimbangan kemaslahatan umum dalam menetapkan sebuah hukum. Kebijakan Nabi Saw yang seperti ini, kemudian dilanjutkan oleh para sahabat dan generasi-generasi setelahnya. Karakteristik unik syariat islam dalam merumuskan rancang bangun hukum dengan disertai pertimbangan kemaslahatan umum, gradualitas turunnya wahyu (*tadarruj nuzûli*), konsep mencari kemaslahatan dan mencegah kemudharatan (*jalb al-mashâlih wa sad al-dzarâi'*) perlahan mulai dikembangakan oleh para ulama menjadi suatu konsepsi utuh yang pelan-pelan menjelma menjadi sebuah teori *maqâshid al-syarî'ah*.

Nabi sebagai pemimpin umat juga bersikap demokratis dalam memutuskan masalah hukum, khususnya dalam hal muamalah. Artinya, meskipun Nabi mempunyai otoritas penuh dalam memutuskan masalah karena perbuatannya selalu dibimbing oleh Allah, tetapi tetap melakukan musyawarah dengan para sahabat. Sikap demokratis ini, bisa dilihat pada musyawarah Nabi untuk mencegat pasukan kafir di Gunung

310 Muhammad Ibn Sa'ad, *Thabaqat al-Kubrâ* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), Juz. 2, hlm. 76; Ali al-Sâyiz, *Nasy'at al-Fiqh* (Kairo: Majama' al-Buhûts al-Islâmi, 1971), hlm. 13.

Uhud, meskipun akhirnya Nabi harus menerima kekalahan dalam perang.[311] Contoh lain tercermin pada sikap Nabi terhadap tawanan Badar yang cenderung menerima ide Abû Bakar untuk menerima tebusan terhadap tawanan daripada membunuhnya seperti yang diusulkan Umar bin Khattâb. Ternyata sikap Nabi ini tidak dibenarkan oleh Allah dengan turunnya Surah al-Anfâl ayat 67. Setelah turunnya ayat ini, Nabi menyesal dan bersabda: "*Seandainya diturunkan siksa pada diri kita, niscaya tidak ada yang selamat kecual Umar*".[312]

Nabi juga memberikan contoh penyelesaian masalah hukum dengan bijaksana dan memperhatikan realitas sosial. Beberapa contoh metode Nabi diantaranya adalah; *pertama,* Abû Hurairah r.a., meriwayatkan sebuah Hadis, dia berkata, "ketika kami sedang duduk bersama Rasulullah saw, tiba-tiba datang seorang laki-laki, lalu berkata, "wahai Rasulullah, celakalah aku". Rasul menjawab, "apa yang terjadi padamu?". Laki-laki itu menjawab, "aku telah menggauli istriku (*jima'*) padahal aku sedang berpuasa". Rasul bertanya, "apakah engkau mempunyai budak untuk dimerdekakan?". Laki-laki itu menjawab, "tidak". Rasulullah bertanya lagi, "apakah kamu mampu berpuasa dua bulan berturut-turut?". Laki-laki itu menjawab, "tidak". Rasulullah bertanya lagi, "apakah kamu mampu memberi makan 60 orang miskin?". Laki-laki itu menjawab, "tidak". Abu Hurairah berkata, "lalu Rasulullah diam, dan ketika itu ada seseorang yang datang membawa sekarung kurma". Lalu Rasulullah bertanya, "di mana si Penanya tadi?". Laki-laki itu menjawab, "saya wahai Rasulullah". Lalu Rasulullah bersabda, "ambillah ini (kurma) dan bersedekahlah dengannya". Laki-laki itu menjawab, "bagaimana aku bersedekah kepada yang lebih miskin dari aku, wahai Rasulullah?, sesungguhnya di tempat kami tidak ada keluarga yang lebih miskin daripada keluarga kami". Lalu Rasulullah tertawa sehingga terlihat gigi-gigi taringnya, lalu beliau bersabda, "berikanlah kepada keluargamu.

Kedua, Dalam Hadis Rasulullah ditemukan bahwa Beliau menjawab pertanyaan yang sama dengan jawaban yang berbeda-beda. Di antaranya adalah hadis yang diriwayatkan oleh Abi Umamah al-Bahily r.a. mengenai seorang sahabat yang bertanya kepada Rasulullah mengenai jihad yang terbaik. Pada saat itu Rasulullah mengatakan bahwa jihad yang terbaik adalah "mengatakan kebenaran kepada pemimpin yang

311 Nouruzzaman Shiddiqi, *Jeram-Jeram Peradaban Muslim* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 106.

312 Abi Husein Muslim bin Hajjaj, *Shahîh Muslim,* Juz. 2, hlm. 84-85.

lalim". Dalam kesempatan yang lain sebagaimana terekam dalam Hadis yang diriwayatkan oleh Aisyah r.a. ketika dirinya bertanya kepada Rasulullah mengenai permasalahan di atas, jawaban Rasulullah adalah "jihad terbaik adalah haji yang mabrur". (HR. Bukhari) *Ketiga*, Secara lebih jelas Rasulullah pernah bersabda, "berbicaralah kepada manusia sesuai dengan tingkat pemahamannya". (HR. Bukhari)

Sesuatu yang menarik adalah sikap Nabi yang memberikan kesempatan kepada para sahabat untuk ikut berpartisipasi dalam memecahkan masalah hukum, khususnya mu'amalah. Selanjutnya, berdasarkan beberapa metode Nabi tersebut dapat ditarik beberapa hal mendasar sebagai berikut:

Pertama, proses penyelesaian hukum yang dilakukan oleh Nabi meliputi dua hal; (a), Hukum yang berkaitan dengan ibadah. Dalam hal ini, jika termasuk ibadah mahdhah, maka yang dikehendaki dari umat adalah *sam'an wa tha'atan*. Namun jika yang dihadapi adalah permasalahan ibadah ghair mahdhah, maka Nabi memberikan peluang penafsiran pada hukum tersebut. (b). Hukum yang berkaitan dengan mu'amalah. Hukum mu'amalah ini pun terbagi menjadi dua, yaitu *pertama*, mua'malah yang ada sumbernya dalam nash, maka diputuskan sesuai dengan kehendak nash dengan tetap menggunakan proses penyelesaian secara aqli. *Kedua*, mu'amalah di luar nash, maka keputusannya diserahkan pada manusia secara luas.

Kedua, Sesuatu yang datang dari Nabi mempunyai otoritas mutlak, tetapi Nabi memberikan peluang kepada umatnya untuk mengembangkan penalaran guna menciptakan yang lebih baik bagi umat sejalan dengan adanya tuntutan perubahan, selama hasil penalaran menciptakan kemaslahatan umat.[313]

Ketiga, Kebolehan Nabi terhadap Sahabat untuk melakukan ijtihad mempunyai hikmah bahwa syariat Islam adalah syariat terakhir oleh karenanya harus mampu mengakomodasi berbagai problem kehidupan yang semakin kompleks. Oleh karenanya, Nabi sengaja mengajar para sahabat untuk beristimbat hukum melatih mereka mengambil hukum

313 Dalam hal ini, Imâm Muslim meriwayatkan hadits tentang perbuatan kaum yang mengawinkan kurma secara silang (okulasi). Ketika mengetahui hal itu, Nabi berpendapat bahwa sebaiknya tidak dilakukan okulasi. Kemudian para petani mematuhi anjuran Nabi yang tidak mengawinkan tanaman kurma. Setelah itu ternyata hasil tanaman kurma merosot dan berkurang jauh. Kejadian tersebut dilaporkan kepada Nabi. Nabi kemudian bersabda: *"Jika saya memerintahkan tentang agama, maka ambilah, tetapi jika saya memerintahkan tentang urusan yang kamu lebih tahu dalam hal duniawi, maka ketahuilah saya hanyalah manusia biasa". Ibid*, hlm. 340.

dari dalil-dalil yang global.[314]

4.2.1 Tatacara Sahabat Menyelesaikan Hukum.

Pembentukan fiqh dan metode istimbat fiqh pada masa sahabat mempunyai kedudukan yang sangat penting dalam khazanah pemikiran Islam, dikarenakan beberapa hal: *pertama*, sahabat adalah orang yang berjumpa dengan Rasulullah saw dan meninggal dunia sebagai orang Islam.[315] *Kedua*, zaman sahabat adalah zaman segera setelah berakhirnya masa tasyri'. Inilah embrio ilmu fiqh yang pertama. Bila pada zaman tasyri' orang memverifikasi pemahaman agamanya atau mengakhiri perbedaan pendapat dengan merujuk pada Rasulullah, pada zaman sahabat rujukan itu adalah diri sendiri. Sementara itu, perluasan kekuasaan Islam dan interaksi antara Islam dengan peradaban-peradaban lain menimbulkan masalah-masalah baru. Dan para sahabat merespon situasi ini dengan mengembangkan fiqh (pemahaman) mereka.[316] Dengan demikian, zaman sahabat juga melahirkan prinsip-prinsip umum dalam mengambil keputusan hukum (*istinbath al-hukm*) yang nanti diformulasikan dalam kaidah-kaidah ushul fiqh.

Ketiga, ijtihad para sahabat menjadi rujukan yang harus diamalkan, perilaku mereka menjadi sunnah yang diikuti. Al-Syathibi menulis, "Sunnah sahabat r.a. adalah sunnah yang harus diamalkan dan dijadikan rujukan."[317]Dalam perkembangan ilmu fiqh, madzhab sahabat akhirnya menjadi salah satu sumber hukum Islam di samping istihsân, qiyâs,

---

314 Ali al-Sayiz, *Nasy'at al-Fiqh* (Kairo: Majama' al-Buhuts al-Islami, 1971), hlm. 24.

315 Secara terminologis yang dimaksud dengan Sahabat menurut para ahli ushul fikih adalah orang yang bertemu dengan Rasulullah, menjadi mukmin, serta meninggal dalam keadaan muslim. Wahbah Zuhaili mengatakan bahwa sebagian besar ulama menyaratkan adanya interaksi dalam waktu yang lama dengan Rasulullah. Muhammad Abû Zahrah berpandangan bahwa para sahabat adalah orang-orang yang paling tahu mengenai syari'ah Allah dan yang paling dekat dengan petunjuk Nabi saw, sehingga barang siapa yang mengikuti mereka maka ia termasuk orang-orang yang disinyalir oleh Allah dalam surat at-Taubah:100, "dan orang-orang yang mengikuti mereka dengan baik" Lihat. Wahbah Zuhaili, *Ushûl Fiqh al-Islâmi* (Beirut: Dâr al-Fikr, 2001), hlm. 880.

316 Abû Zahrah menceritakan bahwa di antara sahabat ada yang berijtihad dalam batas-batas al-Kitab dan al-Sunnah, dan tidak melewatinya; ada pula yang berijtihad dengan ra'yu bila tidak ada nash, dan bentuk ra'yu-nya bermacam-macam; ada yang berijtihad dengan qiyâs seperti Abdullah bin Mas'ud; dan ada yang berijtihad dengan metode mashlahah, bila tidak ada nash. Lihat. Abû Zahrah, *Târikh al-Madhahib al-Islâmiyah*, (Beirut: Dâr al-Fikr, tt), hlm. 250.

317 Abu Ishaq al-Syatiby, *Al-Muwâfaqat fi Ushûl al-Syarî'ah*,juz 4 (Tanpa Kota: Mathba'ah al-Maktabah al-Tijariyah, t.th), hlm. 74.Namun pendapat al-Syâtibi ini dikritik oleh Muhammad Taqiy al-Hakim secara rinci dalam bukunya. Muhammad Taqiy Al-Hakim, *Al-Ushûl al-'Ammah fi al-Fiqh al-Muqâran* (Beirut, Dâr al-Andalus, 1974), hlm. 133-143.

mashalih mursalah dan sebagainya.[318]

Keempat, ini yang terpenting, ahl al-Sunnah sepakat menetapkan bahwa seluruh sahabat adalah baik (*al-shahabi kulluhum 'udûl*). Mereka tak boleh dikritik, dipersalahkan, atau dinilai sebagaimana perawi hadits lain.[319]

Posisi sahabat begitu istimewa, sehingga mazhab sahabat menjadi rujukan penting bagi perkembangan fiqh Islam sepanjang sejarah. Setelah Rasul wafat, para sahabat dituntut sebagai pengganti Rasul untuk berijtihad[320] memberikan keputusan-keputusan hukum yang berkaitan dengan kaum muslimin. Hal ini karena sahabat merupakan pengganti Rasul, sakaligus orang yang paling memahami syariah setelah Rasulullah.

Dalam kitab *Fath al-Mubîn fi Thabaqat al-Ushûliyyîn*, al-Maraghi mengidentifikasi nama-nama sahabat yang pakar dalam fikih, sehingga layak dijadikan rujukan ijtihad dan istinbat dalam menemukan suatu hukum. Sahabat yang menguasai fiqh tersebut adalah Abû Bakar, Umar bin Khattâb, Usmân bin Affân, Ali bin Abi Thâlib, Muaz bin Jabal, Abû Mûsa al- Asy'ari, Abdur Rahmân bin 'Auf, Abdullah bin Mas'ûd, Umar bin Ka'ab,'Ammar bin Yasir, Khuzaifah bin al-Yaman, Zaid bin Tsâbit, dan

---

318 Tentang kehujahan madzhab shahabat, ulama berbeda pendapat. Sebagian menganggaprlya sebagai hujjah mutlak; sebagian lagi sebagai hujjah bila bertentangan dengan qiyâs; sebagian lainnya hanya menganggap hujjah pada pendapat Abu Bakar dan Umar saja, berdasarkan hadits ("berpeganglah pada dua orang sesudahku, yakni Abu Bakar dan Umar"); dan sebagian yang lain, berpendapat bahwa yang menjadi hujjah hanyalah kesepakatan khulafa' al-Rasyidin. Lihat. al-Ghazâli, *al-Mustasyfâ min llm al-Ushûl*, (Mesir: Mustafa Muhammad, t.th.), hlm. 135.

319 Imâm ahli jarh dan ta'dil, Abu Hatim al-Razi dalam pengantar kitabnya menulis: Adapun sahabat Rasulullah saw, mereka adalah orang-orang yang menyaksikan turunnya wahyu, mengetahui tafsir dar ta'wil, yang dipilih Allah untuk- menemani Nabi-Nya, untuk menolongnya, menegakkan agamanya, memenangkan ke benarannya... Allah memuliakan mereka dengan karunia-Nya menempatkan kedudukan mereka pada tempat ikutan. Mereka dibersihkan dari keraguan, dusta, kekeliruan, keraguan kesombongan, dan celaan. Allah menamai mereka sebagai '*udûl al-ummah* (umat yang paling bersih). Merekalah *'udûl al-ummah*, pemimpin-pemimpin hidayah, hujjah agama, dan pembawa al-Qur'an dan al-'Sunnah. Lihat. Muhammad 'Ajal al-Khatib, *Al-Sunnah Qabl al-Tadwîn*, (Kairo,Maktabah Wahdah, 1963), hlm. 395-396.

320 Menurut Muhammad Khudhari Bik bahwa seluruh ijtihad sahabat terhimpun dalam bab qiyâs. Sedangkan menurut Muhammad Salam Madzkur, seluruh ijtihad sahabat terkelompokan menjadi tiga macam, yaitu ijmâ', mashlahat mursalah, dan istihsân. Sedangkan menurut Abû Zahrah bahwa ijtihad para sahabat banyak menggunakan mashlahat.Lihat Muhammad Khudhari Bik, *Tarikh Tasyrî' al-Islâmi* (Mesir: Maktabah al-Tijâriyah, 1960), hlm. 114; Muhammad Salâm Madzkûr, *al-Madkhal li al-Fiqh al-Islâmi* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), hlm. 22; Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Fikr al-Arabi, t.th), Juz. 2, hlm. 23.Abû Hâmid al-Ghazâli, *al-Mustashfâ*, Juz II (Bieirut: Dâr al-Fikr, t.th.), hlm. 350.

Salmân al-Fârisi.[321]

Abû Bakar termasuk sahabat yang banyak menghadapi permasalahan hukum. Abû Bakar adalah seorang ahli hukum yang tinggi intelektualnya, la mempunyai pengertian yang mendalam tentang Islam. Jika mendapatkan permasalahan baru di masyarakat, Abû Bakar mencari pemecahannya dalam nash al-Qur'ân dan al-Sunnah. Kalau tidak didapati jawaban, maka Abû Bakar bertanya kepada sahabat lain yang dikumpulkannya dalam satu majlis, yaitu dengan *ijtihâd jamâ'i*. Dalam masa pemerintahan Abû Bakar inilah sering dicapai *ijmâ' shahâbi*.[322]

Permasalahan yang dihadapi Abû Bakar adalah kaum yang membangkang membayar zakat, nabi palsu, dan orang-orang murtad. Guna menghukumi mereka, Abû Bakar bermusyawarah dengan para sahabat. Dalam musyawarah tersebut terdapat dua pendapat, yaitu *pertama*, pembangkang zakat,[323] nabi palsu, dan orang-orang murtad tidak dapat diperangi dan *kedua*, yang boleh diperangi hanyalah kaum murtad dan nabi palsu saja, sedangkan kaum ingkar zakat tidak boleh diperangi karena tetap iman kepada Allah.[324] Dalam keadaan sulit demikian, Abû Bakar memutuskan untuk memerangi semua golongan yang menyeleweng dari kebenaran, sehingga semuanya kembali kepada kebenaran. [325]

Selain Abû Bakar, Umar adalah salah satu sahabat yang banyak melakukan ijtihad, bahkan dalam beberapa kasus, ijtihad Umar berbeda dengan pendapat Nabi. Beberapa ijtihad Umar diantaranya adalah

---

321 Beberapa nama Sahabat yang ditambahkan oleh Khallâf antara lain Ubay bin Ka'ab, Abdullah bin Umar, Aisyah, Abdullah bin Abbâs, Ubâdah bin Shâmit, dan Abdullah bin Amr bin'Ash. Lihat. Abdul Wahhâb Khallâf, *Sejarah Hukum Islam*,34; Abdullah Musthafa al-Maraghi, *Pakar-Pakar Fikih Sepanjang Sejarah* (Yogyakarta: LKSM, 2001). Selain itu, para Tabi'in juga belajar banyak belajar dari empat fuqaha sahabat terkemuka yaitu Zaid bin Tsâbit, Ibn Mas'ud, Ibn Abbâs dan Ibn Umar, yang keempat ulama tersebut banyak mengembangkan fiqh Umar. Fuqaha Madinah banyak belajar dari Zaid dan Ibn Umar, Fuqaha Makkah banyak belajar dari Ibn Abbas, sedangkan Fuqaha Irak banyak belajar dari Ibn Mas'ud. Lihat. Kâmil Musa, *Al-Madkhal ilâ Tasyri' al-Islâmi* (Beirut: Muassasah Risâlah, *Cet. I*, 1989), 141

322 Muhammad Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi* (Yogyakarta: Titihan Ilahi Press, 1998), 155.

323 Golongan yang membangkan zakat selain dikarenakan kebakhilan mereka, juga karena salah menafsirkan ayat al-Qur'ân. Mereka menafsirkan bahwa hanya Nabi saja yang berhak memungut zakat, karena khitab ayat adalah Nabi Muhammad (*khudz min amwalihim shadaqah*). Oleh karenanya setelah Nabi wafat, maka Abu Bakr sebagai Khalifah saat itu tidak berhak mengambil zakat dari mereka. Lihat. Ahmad Syalabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam* (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1990), Jilid. 1, 231.

324 Umar Said, dkk. *Sejarah dan Kebudayaan Islam* (Ujung Pandang: IAIN Alauddin, 1981), 52.

325 Ijtihad Abu Bakr yang seakan "bertentangan dengan nash" terhadap pembangkang zakat ini didasarkan pada mashlahat. Lihat. Abd al-Wahhâb al-Khallâf, *Ushul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), hlm. 85-86.

penangguhan tasaruf zakat pada muallaf. Pada masa Nabi, muallaf termasuk golongan yang menerima zakat didasarkan pada Surah al-Taubah ayat 60. Pada masa Umar, muallaf tidak lagi diberi zakat, hal ini dikarenakan Islam telah besar sehingga tidak perlu lagi memberikan zakat pada muallaf untuk melunakan hatinya. Alasan hukum (*illat al-hukm*) yang diyakini oleh Umar bahwa rasul membagikan zakat pada masyarakat tertentu agar masuk Islam, atau mencegah mereka agar tidak membahayakan Islam, atau agar tetap teguh bagi yang baru masuk Islam. Namun pada saat Islam telah besar, maka sebab hukum ini menjadi hilang.[326]

Ijtihad Umar lainnya adalah tentang tanah rampasan perang yang tidak dibagikan kepada para tentara. Umar berpendapat bahwa tanah rampasan perang tersebut lebih baik tetap menjadi milik penduduk setempat, hanya saja kepada mereka diwajibkan membayar pajak dan pajak itulah yang kemudian dikumpulkan di *Baitul Mal* yang akan digunakan untuk kepentingan kaum muslimin, termasuk para tentara.[327]

Ijtihad Umar lainnya adalah kewajiban zakat kuda, meskipun di masa Rasullah hal itu belum ada. Hal itu didasari adanya perubahan realitas social, di mana di masa Umar, kuda mulai diternakkan dan diperdagangkan. Selanjutnya ijtihad Umar yang sering dijadikan

326 Bahkan diriwayatkan pernah suatu saat Uyainah bin Hasan dan Aqra' bin Habs datang kepada Abû Bakar untuk meminta zakat, karena mereka berdua termasuk muallaf yang diberi zakat pada masa Nabi. Kemudian Abu Bakr menulis surat kepada Umar bin Khattâb sebagai pemegang kunci *bait al-mal*. Setelah menerima dan membaca surat ini, Umar merobeknya dan berkata: "*Ini adalah sesuatu yang diberikan oleh Rasul kepada mu sebagai jalan untuk melunakan hati kalian terhadap Islam. Tetapi sekarang, Islam telah besar dan tidak membutuhkan kaliyan lagi. Ada pedang yang menghalang antara kalian dan kita".* Mendengar jawaban tersebut, Uyainah dan Aqra' terkejud dan merasa bingung. Keduanya lantas kembali kepada Abû Bakar sambil berkata: "*Siapakah sebenarnya yang menjadi Khalifah, Engkau atau Umar bin Khattâb".* Semenjak itulah sampai akhir Khalifah Umar, golongan muallaf tidak mendapatkan bagian zakat. Munawir Sjadzali, *Reaktualisasi Hukum Islam,* hlm. 40.

327 Ada tiga pertimbangan, Umar tidak membagikan tanah rampasan perang kepada tentara; *pertama*, dalam al-Qur'ân (Q.S. 59: 7) disebutkan bahwa tujuan Allah membagikan harta rampasan perang adalah agar harta itu tidak berkisar pada beberapa orang saja (*dulatan bain al-aghniya'*). Umar memahami betul semangat ayat ini, karena itu ia menolak membagikan langsung tanah-tanah tersebut, karena berarti mengelompokan tanah pada orang-orang yang ikut berperang saja. *Kedua*, Nabi Muhammad berdasarkan Q.S. 59: 8 membagikan rampasan perang Khaibar kepada orang Muhajirin. Hal ini dikarenakan mereka sedang didera kemiskinan setelah diusir dari kampung halaman di Mekah. Sedangkan menurut Umar, kondisi kaum muslim pada saat penahlukan Irak sudah berbeda, karenanya sikap yang harus diambil pun berbeda. *Ketiga*, Umar khawatir dengan membagi tanah rampasan perang, akan mengurangi semangat keihlasan berjihad karena Allah pasukan muslim. Lihat Amir Nuruddin, *Ijtihad Umar Ibnu Khattâb Studi Tentang Perubahan Hukum dalam Islam*, Cet. 1 (Jakarta: Rajawali Press, 1991), hlm. xv; Al-Bâhi al-Khûli, "Min fiqh 'Umar fi al-Iqtishâd wa al-Mâl", dalam majalah *al-Muslimun* (Damaskus), No. 4, Jumada al-Akhirah, 1373 H/Februari, 1954, hlm. 55-59; Muhammad al-Husayn Al Kashif al-Ghitha, *Ashl al-Shi'ah wa Ushûluhâ* (Beirut: Mu'assasat al-A'lami, 1982), hlm. 101; Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Penerbit Yayasan Paramadina, 2000).

rujukan dalam menyikapi hubungan antara hukum dan realitas sosial di antaranya adalah ketika menyikapi kasus pencurian di masa paceklik (masa sulit), di mana Umar tidak menerapkan hukum potong tangan dalam kondisi tersebut, padahal sudah jelas tertera dalam al-Qur`an, surat al-Maidah: 38 bahwa pencuri wajib dipotong tangannya.[328] Pencurian tersebut dilakukan oleh seorang budak yang mencuri unta. Ketika peristiwa tersebut dilaporkan kepada Umar, beliau menyuruh Katsir bin Shof untuk memotong tangannya. Kemudian Umar membatalkan perintahnya setelah memperhatikan kondisi anak tersebut dan kemudian membayar unta kepada pemiliknya sebagai gantinya.[329]

Khalifah Umar Ibn Khatab mencambuk orang yang minum khamer 80 kali, padahal Nabi saw dan khalifah Abû Bakar mencambuk orang yang minum khamer 40 kali. Umar mengubah ketentuan cambuk terhadap orang yang minum khamer menjadi 80 kali karena menurutnya hukum cambuk 40 kali pada masa itu tidak mampu mencegah orang dari perbuatan itu.[330] Sikap Umar ini tidak berarti menentang hukum yang telah ditetapkan oleh Nabi saw dan Abû Bakar, tetapi ia sengaja

328 Tindakan Umar tersebut bukan berarti meninggalkan teks agama, namun sebaliknya, apa yang dilakukan Umar merupakan penerapan atas teks agama secara cermat, sesuai dengan kondisi yang melatarinya. Lihat. Nuruddin bin Mukhtar al-Khadimi, *Al-Ijtihad al-Maqâshidī; Hujjiyatuhu, Dlawâbituhu, Majalatuhu,*juz 1 (Doha: Wizarat al-Auqaf wa al-Syu`un al Islamiyyah, 1998), hlm. 98.

329 Menurut Ibn Qayyim, kebijakan tersebut tidak berarti mengabaikan nash, tetapi justru sebaliknya. Ada beberapa pertimbangan yang dikemukakan. Ibn Qayyim menganalisa hal tersebut dengan "teori syubhat", yaitu apabila terjadi masa krisis yang mana manusia tidak dapat memenuhi kebutuhan dlarurarinya, maka wajib bagi yang memiliki harta untuk memberikan sebagian hartanya untuk mengatasi kehidupan. Ini mengandung syubhat yang sangat kuat, lebih kuat dari apa yang dikemukakan fuqaha. Sedangkan had tidak boleh dilaksanakan kalau didalamnya terdapat syubhat. Nabi bersabda: "Tinggalkanlah had sebab ada syubhat". Dan dalam riwayat yang lain Nabi berkata: "Tinggalkanlah had dari kaum muslimin selagi bisa. Kalau kamu semua menemukan jalan, lepaskanlah. Karena kekeliruan Imâm dalam memberi maaf itu lebih baik dari kekeliruannya dalam memutuskan hukuman". Pelaksanaan had pencuri dapat diterapkan dengan syarat tidak adanya syubhat. Al-Buthy dan Ibn Qayyim membatasi kemujmalan ayat dengan adanya syubhat. Sudut pandang kedua menggunakan sudut pandang illat. Illat dari had potong tangan untuk membuat jera dan menjaga harta milik dari perbuatan melawan hukum. Illat dimaksud tidak ditemukan pada prilaku pencurian pada masa krisis. Disamping itu Ibn Qayyim melihat adanya hak orang miskin didalam harta orang kaya. Karena illat tidak ditemukan maka hukum tidak diwujudkan. Dari segi ini sejalan dengan apa yang dikemukakan Yusuf Musa. Jalan istimbath Ibn Qayim bahwa perintah potong tangan tersebut bersifat umum, karenanya menerima takhshish, yaitu ditakhsish dengan kondisi masyarakat atau dibatasi dengan terpenuhinya persyaratan. Selain itu Umar dalam menetapkan keputusannya mengedepankan maslahah umum. Lihat. Muhammad Sa'id Ramdlan al-Buthi, *Dlawâbith al-Mashlahah.* (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1986), hlm. 146; Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lām al-Muwaqi'īn 'an Robb al-Alamin.* (Beirut: Dâr al-Jail, 1973). Juz III, hlm. 22; MuhammadYusuf Musa**,** *Târikh*, hlm. 71.

330 Ibn Taimiyah, *al-Siyâsah al-Syar'iyyat fi Ishlâh al-Ra'i Wa al-Ra'iyyat,* (Beirut: Dar al-Kutub al-Arabbiyat, t.th), hlm. 91.

mencari hukum yang mampu merealisasikan kepentingan umum yang merupakan tujuan syariat yang dalam konteks ini berarti memelihara akal manusia.[331] Dalam kaitan ini, melihat semakin merajalelanya penggunaan narkotik dan obat terlarang (narkoba) di Indonesia, untuk menanggulanginya salah satu cara yang dapat ditempuh adalah meningkatkan sangsi hukuman dari peraturan perundang-undangan yang ada.

Selain itu, di masa Umar juga diberlakukan hukum Qishash atas sekelompok orang dalam kasus pembunuhan terhadap 1 (satu) orang. Hal ini dilakukan dengan pertimbangan untuk menghindari lepasnya tanggung jawab sekelompok orang yang bersekongkol dalam melakukan kejahatan terhadap orang tertentu. Jika hal ini tidak

331 Iskandar Usmân, *Istihsân dan Pembaharuan Hukum Islam*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994), hlm. 183.

dilakukan maka sekelompok orang yang melakukan persekongkolan mungkin akan lepas tangan atas kejahatan yang mereka perbuat.[332]

Selain Abû Bakar dan Umar, para sahabat yang lain juga banyak yang melakukan ijtihad demi kemaslahatan kaum muslimin, diantaranya adalah Usmân bin Affan. Ketika Usmân bin Affan menjabat sebagai khalifah, beliau memerintahkan untuk mengambil unta yang tersesat dan memperbolehkan untuk menjualnya, hingga seandainya diketahui ada pemilik unta tersebut maka hasil penjualannya diberikan kepada pemilik. Hukum tersebut tidak pernah ada pada masa Rasulullah. Rumusan hukum yang dilakukan oleh Usmân tersebut bersandar pada kondisi masyarakat saat itu, karena jika unta dibiarkan tanpa ada yang mengurus tentunya akan menjadikan unta tersebut terlantar tanpa tuan.[333]

Ia juga orang pertama yang mengadakan perluasan masjid dan menambahkan azan pada shalat Jum'at. Pertimbangan Usmân adalah bahwa wilayah Madinah dipandang cukup luas dan azan Jum'at saat itu disampaikan pada saat khatib naik mimbar. Apabila kaum muslimin berangkat shalat mereka sering kali tidak mendengarkan khutbah, dan sebagian mereka juga tidak mendengar azan. Karena itu, Usmân memandang perlu ada pemberitahuan (azan) lagi, agar mereka mendengar pemberitahuan masuknya waktu shalat dan ada

---

332 Khalid Muhammad Khalid menulis tentang ijtihad Umar dalam al-Dimuqrathiyyah: Umar bin Khattâb telah meninggalkan nash-nash agama yang Suci dari al-Qur'an dan al-Sunnah ketika dituntut kemaslahatan untuk itu. Bila al-Qur'an menetapkan bagian muallaf dari zakat, serta Rasulullah dan Abu Bakar melakukannya, Umar datang dan berkata, "Kami tidak member kamu sedikit pun karena Islam." Ketika Rasul dan Abu Bakar membolehkan penjualan Ummahat al-Awlad, Umar melarangnya. Ketika talaq tiga dalam satu majelis dihitung satu menurut Sunnah dan ijma, Umar meninggalkan sunnah dan menyingkirkan ijma. al-Dawalibi menulis hal yang sama dalam *'Ilm Ushul al-Fiqh*: "Di antara kreasi Umar r.a. yang menunjang kaidah hukum berubah karena perubahan zaman ialah jatuhnya thalaq tiga dengan satu kalimat; sedangkan di zaman Nabi, Abû Bakar dan permulaan Khilafah Umar, thalaq tiga pada sekali ucapan dijadikan satu seperti hadits shahih dari Ibn 'Abbas. Kata Umar: "Manusia terlalu terburu-buru di tempat yang seharusnya hati-hati." Kata Ibn Qayyim, Amir al-Mu'minin Umar bin Khathab melihat orang telah melecehkan urusan thalaq. Umar ingin menghukum keteledoran ini, sehingga sahabat menahan dirinya untuk tidak mudah menjatuhkan thalaq. Umar melihat ini untuk kemashlahatan umat di zamannya. Ini adalah prinsip *taghayyarat bihi al-fatwâ litaghayyur al-zamân*." Lihat. Iqbal Abdurrauf Saimima, (ed)., *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), hlm. 50.

333 Ijtihad Usmân yang berhubungan dengan kemashlahatan umat adalah penyeragaman mushhaf al-Qur'ân, sehingga umat Islam terhindar dari perpecahan. Usmân juga menetapkan bagian warisan istri yang ditalak suaminya, karena suami itu sakit dan tidak dapat diharapkan sembuh. Selain itu pula, Usmân memperbolehkan mengambil unta yang hilang, memberlakukan adzan Jum'ah dua kali di luar masjid dengan maksud agar orang-orang ingat dan segera menjalankan salat Jum'ah. Yusuf Qardhawi, *Fiqh Peradaban; Sunnah Sebagai Paradikma Ilmu Pengetahuan,* terj. Faizah Firdaus (Surabaya: Dunia Ilmu, 1997), hlm. 303.

kesempatan untuk berjalan ke masjid, sehingga bisa mendengarkan khutbah dan shalat.[334]

Sahabat yang banyak juga melakukan ijtihad mashlahi adalah Ali bin Abi Thâlib,[335]. Pada masa pemerintahan Ali bin Abi Thâlib, beliau memutuskan untuk memberlakukan sanksi berupa denda bagi para tukang (*as-shanna'*) jika mengakibatkan kerusakan terhadap barang para pelanggannya, hal itu diterapkan jika si tukang tidak bisa memberikan bukti bahwa kerusakan tersebut tidak disebabkan olehnya. Hal itu dilakukan oleh Ali karena adanya kebutuhan, karena jika hal itu tidak diberlakukan yang akan terjadi antara lain adalah para pelanggan enggan datang kepada si tukang, atau para tukang bertindak tanpa kehati-hatian, dan jika terjadi kerusakan ia akan lepas tangan.[336]

Berdasarkan paparan di atas terdapat indikasi bahwa dalam memformulasikan hukum para sahabat terutama *al-khulafâ` al-rasyidun* tidak bersikap kaku dan berhenti pada pemahaman tekstual terhadap al-Qur`an dan sunnah Rasul. Mereka berani melakukan inovasi-inovasi jika memang diperlukan. Terlihat dalam contoh-contoh hasil ijtihad mereka bahwa ketika merumuskan hukum fikih, kondisi sosiologis senantiasa diperhatikan dan mempunyai pengaruh di dalamnya. Ini menjadi bukti bahwa perhatian terhadap realitas sosial memang ditekankan dalam rangka menentukan hukum fikih.

4.3 Aplikasi Mashlahah sebagai Sumber Hukum Positif

Pemikiran tentang *al-taqnin* dalam Islam sebenarnya telah dimulai sejak zaman empat khalifah besar, ketika Umar bin al-Khattab mengajukan usulan kepada khalifah Abu Bakar Siddiq untuk membukukan Alquran. Kemudian pada zaman Umar bin Abdul Aziz, khalifah Bani Umayyah, dilakukan pula *al-taqnin* terhadap sunah Rasulullah SAW.

Adapun ide *taqnin* terhadap hukum Islam (fiqh) pertama kali dicanangkan oleh Abu Muhammad "Ibnu al-Muqaffa", sekretaris negara di zaman pemerintahan Abu Ja'far al-Mansur (memerintah tahun 137 – 159 H) dari Bani Abbasyiah. Ide ini diajukan oleh Ibnu al-Muqaffa

334 Nuruddin bin Mukhtar al-Khadimi, *Al-Ijtihâd al-Maqâshidī*, hlm. 99.

335 Ijtihad Ali bin Abi Thâlib diantaranya adalah hukum bakar bagi kafir zindiq yang selama ini tidak dilakukan pada masa Nabi. Hal ini dilakukan Ali karena ia melihat bahwa bahaya kafir zindiq sangat besar, sehingga perlu diberi hukuman yang membuat orang lain jera. Ijtihad Ali yang lainnya adalah perintah Ali terhadap Abû Aswad al-Duali untuk menulis dasar-dasar gramatikal bahasa Arab.

336 Ahmad Bu'ud, *Fiqh al-Waqi'; Ushûl wa Dhawabith,* (Doha: Wizarat al-Auqaf al-Islamiyyah, 2000), hlm. 135.

kepada khalifah karena menurut pengamatannya terdapat kekacauan hukum dan peradilan ketika itu. Ada beberapa tujuan yang hendak dicapai dalam *al-taqnin* tersebut, antara lain untuk memberikan batasan jelas tentang hukum sehingga mudah disosialisasikan di masyaraka; dan untuk membantu para hakim dalam merujuk hukum yang akan diterapkan terhadap kasus yang dihadapi, tanpa harus melakukan ijtihad lagi. Inilah yang mendorong Ibnu al-Muqaffa sebagai sekretaris khalifah ketika itu untuk mengajukan usul kodifikasi hukum Islam, melalui bukunya *al-Risalah as-Sahabah*.[337]

Dalam buku tersebut, Ibnu al-Muqaffa berharap kekacauan hukum dan subyektifitas hakim di lembaga peradiln dapat dihindari dengan adanya kodifikasi hukum Islam. Dalam kodifikasi hukum Islam yang diinginkan Ibnu al-Muqaffa terkandung usulan agar hukum yang dikodifikasi tidak hanya berasal dari satu mazhab fiqh, melainkan diplih dan ditarjih dari berbagai pendapat mazhab fiqh yang lebih sesuai dengan kondisi dan kemashlahatan yang menghendaki. Usulan ini secara otomatis berupaya menghilangkan sikap *ta'ashshub* (fanatik) mazhab yang merajalela ketika itu.

Salah satu pendorong diperlukannya pembukuan hukum Islam adalah perkembangan wilayah Islam yang semakin meluas, sehingga tidak jarang menyebabkan timbulnya berbagai persoalan yang belum diketahui kedudukan hukumnya. Untuk itu, para Ulama Islam sangat membutuhkan kaidah-kaidah hukum yang sudah dibukukan untuk

337 Ide kodifikasi (*taqnin*) terhadap hukum Islam (fiqh) pertama kali dicanangkan oleh Abu Muhammad "Ibnu al-Muqaffa", sekretaris negara di zaman pemerintahan Abu Ja'far al-Mansur (memerintah tahun 137 – 159 H) dari Bani Abbasyiah. Ide ini diajukan oleh Ibnu al-Muqaffa kepada khalifah karena menurut pengamatannya terdapat kekacauan hukum dan peradilan ketika itu. Ada beberapa tujuan yang hendak dicapai dalam *al-taqnin* tersebut, antara lain untuk memberikan batasan jelas tentang hukum sehingga mudah disosialisasikan di masyaraka; dan untuk membantu para hakim dalam merujuk hukum yang akan diterapkan terhadap kasus yang dihadapi, tanpa harus melakukan ijtihad lagi. Inilah yang mendorong Ibnu al-Muqaffa sebagai sekretaris khalifah ketika itu untuk mengajukan usul kodifikasi hukum Islam, melalui bukunya *al-Risalah as-Sahabah.* Dalam buku tersebut, Ibnu al-Muqaffa berharap kekacauan hukum dan subyektifitas hakim di lembaga peradiln dapat dihindari dengan adanya kodifikasi hukum Islam. Dalam kodifikasi hukum Islam yang diinginkan Ibnu al-Muqaffa terkandung usulan agar hukum yang dikodifikasi tidak hanya berasal dari satu mazhab fiqh, melainkan diplih dan ditarjih dari berbagai pendapat mazhab fiqh yang lebih sesuai dengan kondisi dan kemashlahatan yang menghendaki. Usulan ini secara otomatis berupaya menghilangkan sikap *ta'ashshub* (fanatik) mazhab yang merajalela ketika itu. Joseph Schacht, *Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1986), hlm. 55; N.J.Coulson, *A History of Islamic law* (Edinburgh: Edinburgh university Press, 1964), hlm. 52; Marshal G.S. Hodgson, *The Venture of Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1977), I, hlm. 284-5; Dawoud Al Alami and Doreen Hinchcliffe, *Islamic Marriage and Divorce Laws of the Arab World* (Londong, the Hague, Boston: Kluwer Law International, 1996), hlm. 35–36; Mazheruddin Siddiq, *Preface to Muwatta' Imam Malik*, diterjemahkan dan diberi catatan oleh Muhammad Rahimuddin (New Delhi: Kitab Bhavan, 1989), hlm. iv – v.

dijadikan rujukan dalam menggali dan menetapkan hukum. Akan tetapi, ide ini tidak mendapatkan dukungan dari pihak penguasa karena dikhawatirkan akan terjadi kesalahan berijtihad di satu pihak dan keharusan bertaklid di pihak lain. Artinya, apabila hukum telah dikodifikasi, maka keterpakuan pada hukum yang teelah dikodifikasi merupakan bentuk taklid lain dan pemilihan hukut yang tepat dari berbagai mazhab ketika itu tudak mungkin pula dapat menghindarkan unsur subyektifitas sebagian ulama fiqh. Atas dasar ini, pihak penguasa tidak menanggapi serius usulan Ibnu al-Muqaffa tersebut.

Selanjutnya, Abu Ja'far al-Mansur ketika bertemu dengan Imam Malik, meminta kepadanya untuk menuliskan sebuah buku yang mencakup semua persoalan fiqh. Semula Imam Malik secara diplomatis menolak permintaan khalifah tersebut dengan mengatakan; "*Penduduk Irak tidak mungkin menerapkan pendapat saya tersebut*". Tetapi, khalifah Abu Ja'far al-Mansur meyakinkan Imam Malik bahwa kitab yang akan disusun itu akan diberlakukan di seluruh wilayah Abbasiyah dan mempunyai kekuatan hukum mengikat untuk seluruh warganya. Ia memberi waktu bagi Imam Malik untuk menyelesaikan buku tersebut selama satu tahun. Untuk memenuhi permintaan tersebut, Imam Malik menyusun kitabnya yang terkenal, yaitu *al-Muwaththa'*.

Sesuai dengan waktu yang ditentukan, buku itu diserahkan kepada Muhammad bin al-Mahdi, utusan khalifah. Menurut Imam Muhammad Abu Zahrah, buku *al-Muwaththa'* ini merupakan bentuk kodifikasi fiqh ketika itu, akan tetapi, sesuai dengan jawaban Imam Malik diatas, keinginan khalifah untuk hanya memberlakukan hukum yang terkandung dalam kitab *al-Muwaththa'* dalam menyelesaikan berbagai kasus di berbagai tempat dan budaya, tidak berjalan mulus.

Kodifikasi hukum Islam (fiqh) baru terealisasi pada tahun 1293 H/1876 M oleh kerajaan Turki Usmani dengan lahirnya kodifikasi hukum Islam pertama dalam mazhab Hanafi, yang disebut *Majallah al-Ahkam al-adliyyah* (Hukum perdata kerajaan Turki Usmani), yang diberlakuakn di segenap wilayah kekuasaan Turki Usmani ketika itu sampai dasawarsa abad ke-20. *Majallah al-Ahkam al-Adliyah* memuat 1.851 pasal yang tersebar dalam 16 bab. Akan tetapi, kodifikasi hukum yang dihimpun oleh ulama fiqh di zaman Turki Usmani ini hanya mencakup bidang muamalah dan berasal dari satu mazhab saja, yaitu mazhab Hanafi. Mesir dan Suriah, yang tidak tunduk kepada kerajaan Turki Usmani, tidak

menerima kodifikasi hukum fiqh tersebut karena mayoritas umat Islam di kedua daerah itu bermazhab Syafi'i.

Setelah perang Dunia II, bermunculan kodifikasi hukum di berbagai negara Arab. Sebelumnya, kodifikasi hukum Islam diawali oleh Mesir pada tahun 1875 dan diikuti pula dengan kodifikasi tahun 1883. kodifikasi hukum di Mesir ini merupakan campuran antara hukum Islam dan hukum Barat (Eropa). Setelah itu pada tahun 1920, Muhammad Qudri Pasya, seorang pakar hukum Mesir, membuat kodifikasi hukum Mesir di bidang perdata yang diambil secara murni dari hukum Islam (fiqh). Lebih lanjut kodifikasi hukum di Mesir mengalami berbagai perubahan antara lain pada tahun 1920, 1929, 1946 dan 1952. Di Irak pun muncul kodifikasi hukum Islam yaitu pada tahun 1951 dan 1959. kodifikasi hukum Islam di yordania pertama kali dilakukan pada tahun 1951 dan mengalami perubahan pada tahun 1976. Libanon, yang merupakan bagian kerajaan Turki Usmani, melakukan kodifikasi pula pada tahun 1917 dan 1934. kemudian suriah mulai mengkodifikasi hukum Islam pada tahun 1949, Libya pada tahunn 1953, Maroko pada tahun 1913, Sudan pada tahun 1967 dan negara-negara Islam lainnya.

Sementara di Indonesia, di bidang hukum dan perundang-undangan lembaga legislatif dan lembaga eksekutif telah berhasil membuat berbagai undang-undang dan peraturan pemerintah yang bersumber dari hukum Islam dalam rangka memenuhi kebutuhan hukum di kalangan umat Islam di Indonesia. Adapun undang-undang yang telah dihasilkan itu di antaranya adalah Undang-Undang Nomor: 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Undang-Undang nomor: 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, Undang-Undang Nomor 17 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji, Undang-Undang Nomor: 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat. Undang-Undang No. 44/1999 tentang Penyelenggaraan Otonomi Khusus Nangroe Aceh Darussalam, Undang-Undang Politik Tahun 1999 yang mengatur ketentuan partai Islam, Undang-Undang No. 16 Tahun 2001 Tentang Yayasan, Undang-Undang No 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf, Undang-Undang No 3 Tahun 2006 Tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, Undang-Undang No 19 Tahun 2008 Tentang Surat Berharga Syariah Negara, dan Undang-Undang No 21 Tahun 2008 Tentang Perbankan Syariah.

Berkaitan dengan *taqnin*, ada sisi positif dan negatifnya sehingga para ulama hukum Islam ada yang pro dan kontra. Sisi positif dari *taqnin* tersebut di antaranya adalah: *pertama*, memudahkan para praktisi hukum untuk merujuk hukum sesuai dengan keinginannya. *Kedua*, mengukuhkan fiqh Islam dengan mengemukakan pendapat paling kuat. Dalam kaitan ini, kodifikasi hukum Islam yang sesuai dengan pendapat yang kuat akan lebih prakti dan mudah dirujuk oleh para praktisi hukum, apabila di zaman modern ini para hakim pada umumnya belum memenuhi syarat-syarat mujtahid, sebagaimana yang ditetapkan oleh ulama. *Ketiga*, menghindari sikap taklid mazhab di kalangan praktis hokum, yang selama ini menjadi kendala dalam lembaga-lembaga hokum. *Keempat*, menciptakan unifikasi hukum bagi lembaga–lembaga peradilan.

Sedangkan nilai negatif *taqnin* di antaranya adalah: *pertama*, munculnya kekakuan hukum. *Kedua*, mandeknya upaya ijtihad. Kodifikasi hukum Islam dapat mengakibatkan kemandekan upaya ijtihad dikalangan ulama fiqh. Seorang ulama atau hakim bisa saja terpaku pada fiqh yang telah dikodifikasi tersebut sehingga perkembangan berpikirnya pun mandek. *Ketiga*, munculnya persoalan taklid baru. Kodifikasi hukum Islam bisa memunculkan persoalan taklid baru karena warga negara yang terikat pada kodifiksi hukum tersebut hanya terikat pada satu pendapat.

Problematika nilai positif dan negatif *taqnin* ini seperti yang terjadi juga dalam perundangan hukum positif. Tarik ulur antara hukum kodrat di satu sisi dan hukum positif di sisi yang lainnya adalah seperti yang terjadi antara *taqnin* dan tidak dalam hukum Islam. Dalam kondisi yang demikian, mashlahah bisa menjadi solusi keluar dari problematika *taqnin*. Mashlahah harus menjadi ruh dan spirit kadifikasi hukum Islam, sehingga Undang-Undang Hukum Islam yang dihasilkan bersumber kepada kemashlahatan manusia.

Lebih dari itu, taqnin berdasarkan mashlahah menjadi sangat urgen untuk dilakukan, mengingat subyektivitas dalam pemaknaan maslahat bisa jadi sangat besar. Oleh karenanya usaha untuk menyusun kompilasi hukum Islam demi menjamin keadilan dan kepastian hukum berdasarkan mashlahah harus terus berjalan.[338]

338 Salah seorang pakar hukum, John Rawls pernah membandingkan berbagai konsep keadilan, beserta kelebihan dan kekurangan masing-masing, dalam bukunya yang sangat terkenal, "*A Theory of Justice*". Ia ternyata akhirnya lebih memilih dan lebih percaya pada kinerja formal dari hukum, bahkan sampai mengatakan: "*where we find formal justice, the rule of law and the honoring of legitimate expectations, we are likely to find substantive justice as well*" (ketika kita menemukan keadilan formal, menegakkan *rule of law)* dan mempertahankan dugaan-dugaan yang sah, maka kita kemungkinan besar juga menemukan keadilan substantif).

BAB 5
KESIMPULAN

1. Epistemologi hukum Islam sebagai dasar mashlahah secara garis besar terbagi menjadi tiga, yaitu; *pertama*, epistemologi bayani, yaitu epistemologi yang menjadikan nash al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai sumber hukum Islam. *Kedua*, epistemolog burhani, yaitu epistemologi yang menjadikan akal sebagai sumber ilmu pengetahuan dan sumber istinbat hukum Islam. *Ketiga*, epistemologi irfani, yaitu epistemologi yang menjadikan hati, kaysf, dan ilham sebagai sumber pengetahuan hukum Islam.
2. Bentuk reformulasi mashlahah klasik menuju kontemporer adalah dengan jalan *pertama*, membuat term-term baru yang tidak dijelaskan al-Thûfi dalam mendasari konsep mashlahahnya, sehingga konsepnya menjadi lebih jelas dan terarah, seperti terminologi muamalah dan muqaddarah. *Kedua*, merekonstruksi terminologi-terminologi dalam hukum Islam yang berkaitan dengan mashlahah agar mempunyai makna yang mendukung pengembangan mashlahah al-Thûfi, seperti *qath'i* dan *dzanni*, *ta'lil* dan *ta'abbudi*, konsep nash, akal, dan nilai-nilai kemanusiaan.
3. Reformulasi ijtihad istishlahi sebagai metode ijtihad kontemporer adalah dengan cara menggabungkan antara ijtihad istishlahi teoritik dan ijtihad istishlahi praktis, seperti yang telah dilakukan oleh Nabi Muhammad, para Sahabat dan teraplkiasikan dalam pembentukan undang-undang di Negara Muslim.

Referensi

Anom S. Putra, "Revolusi Nalar Islami: Menangguhkan Teks, Mencuri Subyek," dalam *Gerbang,* Edisi 02, Th. II. 1999.

A. Qodri A. Azizy, *Eklektisme Hukum Nasional: Kometisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum* (Yogyakarta: Gama Media, 2004).

Abd al-Qâdir 'Audah, *al-Tasyrî' al-Jinâ'i Muqâran bi al-Qanûn al-Wadh'i*, (Iskandaria: Dâr Nashr al-Tsaqafah, 1949 M).

Abd al-Razzâq al-Sanhûri, "Wujub Tanqîh al-Qânun al-Madani al-Mishri", dalam *Majallât al-Qânun wa al-Iqtishâd,* jilid 6 (1963).

Abd al-Wahhâb al-Khallâf, *Ushul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th).

Abd al-Wahhâb al-Mishri, "Fi Ahamiyyah al-Dars al-Ma'rifi", dalam Fath Hasan al-Malkawi (ed), *Nahwa Nidzâm Ma'rifi Islâmi* (Beirut: al-Ma'had al-Alimi li al-Fikr al-Islami, 1998).

Abd al-Wahhâb Khallâf, *'Ilmu Ushûl al-Fiqh* (Kairo: Dâr al-Qalam, 1978).

Abd al-Wahhâb Khallâf, *Khulâshah Târikh al-Tasyrî' al-Islâmi*, (Mesir: Dâr al-Kutub, 1968 M).

Abd al-Wahhâb Khallâf*, Mashâdir al-Tasyrî' al-Islâmî Fîmâ Lâ Nashsha Fîhi* (Kuwait: Dârul Kalam, tt.).

Abdl al-Karîm Zaidân, *Al-Wajîz fi Ushûl al-Fiqh,* (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1990)

Abdul Aziz Masyhuri, *Masalah Keagamaan Hasil Muktamar dan Munas NU*, (Surabaya: PP Rabithah Ma'hadil Islamiyah dan Dinamika Press, 1977 M).

Abdul Hadi Muthohhar, *Pengaruh Madzhab Syafi'i di Asia Tenggara;* Fikih *dalam Peraturan Perundang-undangan tentang Perkawinan di Indonesia, Brunei, dan Malaysia*, (Semarang: Aneka limit, 2003).

Abdul Karim Zaidan*, Al Wâjiz fi Ushûl a- Fiqh*, (Beirut: Muassah Al Risâlah 1987).

Abdul Wahhab Khallâf, *Ilmu Ushul Al-Fikih* (Beirut: Dar Al-kutub al-Ilmiyah, 2007).

Abdul Wahhâb Khallâf*, Mashâdir al-Tasyrî' al-Islâmî Fîmâ Lâ Nashsha Fîhi* (Kuwait: Dârul Kalam, t.th.).

Abdul Wahhab Khallâf, *Mashâdir Tasyri' Al-Islâmy Fimâ Lâ Nashsha Fih* (Kuwait: Dar Al- Qalam, 1979)

Abdul Wahhab Khallâf, *Sejarah Hukum Islam Ikhtisar dan Dokumentasinya,* terj. Abu Halim. (Bandung: Marja', 1980).

Abdullah Ahmad An-Naim, "Syaria and Islamic Family Law: Transision and Transformation" in An-Naim .(ed). *Islamic Family Law in Changing World: A Global Resourse Book* (New York: Emory University, 2002).

Abdullah M. al-Husain al-'Amiri, *al-Thûfi's Refutation of Traditional Moslem Jurist Source of Law and His Views on the Priority of Regard for Human Welfare as the Highest Legal Sources of Principle* (Canada, McGill University, 1993).

Abdullah M. al-Husain al-'Amiri, *al-Thûfi's Refutation of Traditional Moslem Jurist Source of Law and His Views on the Priority of Regard for Human Welfare as the Highest Legal Sources of Principle* (Canada, McGill University, 1993).

Abdullahi Ahmad An-Naim, "Toward an Islamic Hermeneutics for Human Right", in An-Naim (ed), *Human Right and Religious Values* (Grand Rapids, Michigan, USA: William B. Eerdmans publishing Company, 1995).

Abdullahi Ahmad An-Naim, "Pemikiran Mahmud Muhammad Thaha Dalam Reformasi Hukum Islam; Implikasi Bagi Hubungan Antar Agama", dalam *An-Nur Jurnal Studi Islam* Vol. 1 No. 2 (Yogyakarta: STIQ An-Nur, Februari 2005).

Abdullahi Ahmed An- Na'im, "The Contingent Universality of Human Rights: The Case of Freedom of Expression in African and Islamic Contexts", *Emory International Law Review* 11 (1997).

Abdullahi Ahmed An-Na'im, "Human Rights in the Muslim World: Socio-Political Conditions and Scriptural Imperatives", *Harvard Human Rights Journal 3* (1990).

Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law* (Syracuse: Syracuse University

Press, 1990).
Abi al-Husein Muslim bin Hajjaj, *Shahîh Muslim* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th).
Abî Bakar Ahmad al-Râzî al-Jashshâsh, *Ahkâm al-Qur'ân* Jilid II (Beirut: Dâr al-Fikr, 1993).
Abî Ishâq al-Syâthibi, *Al-Muwâfaqât Fî Ushûl al-Syarî'ah* (Beirut: Dâr al-Fikr,tt.).
Abi Ishâq al-Syâtibi, *al-Muwâfaqat fi al-Ushûl al-Ahkâm*, (Riyâd: al-Riyad al-Hadisah, t.th).
Abû Dawd Sulaymân ibn Ishâq ibn 'Asy'ats al-Azdi al-Sijistâni, *Sunan Abû Daud*, (Suriah: Dâr al-Hadîts, 1973 M).
Abu Ghiffâri, "Sejarah Dewan Hisbah Persatuan Islam" dalam Shiddiq Amin (ed.), *Kumpulan Keputusan Dewan Hisbah Persatuan Islam*, (Bandung: Persis Press, 2001 M).
Abû Hâmid al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ Min Ilmi al-Ushûl* (Beirut: Dâr al-Fikr,t. th)
Abû Hâmid al-Ghazâli, *al-Mustashf*â, Juz II (Bieirut: Dâr al-Fikr, t.th.).
Abû Hâmid Muhammad al-Ghazâli, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th).
Abu Ishaq al-Syâtibi, *al-Muwâfaqat fi Ushûl al-Ahkâm* (Beirut: Dâr al-Fikr, tt).
Abu Ishaq al-Syatiby, *Al-Muwâfaqat fi Ushûl al-Syarî'ah*,juz 4 (Tanpa Kota: Mathba'ah al-Maktabah al-Tijariyah, t.th)
Abû Muhammad 'Ali ibn Ahmad ibn Hazm al-Zhâhiri, *al-Ihkâm fî Ushûl Ahkâm*, (Beirut: dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.).
Abû Zahrah, *Târikh al-Madhahib al-Islâmiyah*, (Beirut: Dâr al-Fikr, tt).
Abû Fatah Muhammad ibn 'Abd al-Karîm ibn Abû Bakr, *al-Milal wa al-Nihal*, (Mesir: Musthafa al-Bâbi al-Halabi, 1967 M).
Abû Ishâq al-Syîrazi, *al-Luma' fî Ushûl al-Fiqh* (Kairo: Muhmmad 'Ali Shabîh, 1999 M).
Adelbeert Sneijder, *Seluas Segala Kenyataan*, (Yogyakarta: PENERBIT KANISIUS, 2009).
Adib al-Shâlih, *Tafsîr al-Nushûsh* (Beirut: Dar al-Jil, t.th).

Ahmad As Shouwy, dkk., *al-Qur'am dan Rekayasa Sosial (*Jakarta: Pustaka Kartini, 1990).

Ahmad Azhar Basyir, *Pokok-Pokok Persoalan Filsafat Hukm Islam* (Yogyakarta: UII Press, 2000).

Ahmad Baso, "Posmodernisme Sebagai Kritik Islam: Kontribusi Metodologis Kritik Nalar M. Abed al-Jabiri", in M. Abed al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam,* terj. Ahmad Baso, (Yogyakarta, LKiS, 2000).

Ahmad Bu'ud, *Fiqh al-Waqi'; Ushûl wa Dhawabith,* (Doha: Wizarat al-Auqaf al-Islamiyyah, 2000)

Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence: A Study of The Juridical Principle of Qiyâs* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1986).

Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (New Delhi: Adam Publishers, 1994).

Ahmad Imâm Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh al-Aqalliyyat dan Evolusi Maqâshid al-Syari'ah dari Konse*p *dan Pendekatan* (Yogyakarta: LKiS, 2010)

Ahmad Raisûni, *Nadhariyyah al-Maqâshid 'Ind al-Imâm al-Syâthibi* (Beirut: al-Muassasah al-Jami'iyyah Liddirasat wan Nasyr wa al-Tauzi', 1992).

Ahmad Raysuni dan Muhammad Jamal Barut, *al-Ijtihâd: an-Nash, al-Wâqi', al-Mashlahah*, (Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âshir, 2002).

Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1997 M)

Ahmad Syalabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam* (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1990).

Akh. Minhaji, *Hukum Islam: Antara Sakralitas dan Profanitas: Persektif Sejarah Sosial* (Yogyakarta: Pidato Pengukuhan Guru Besar UIN Suka, 2004).

Alâl al-Fâsi, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah wa Makârimuhâ* (Rabat: Dâr al-Baidlâ', tt).

Al-Amidi, *al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, tt).
Al-Bâhi al-Khûli, "Min fiqh 'Umar fi al-Iqtishâd wa al-Mâl", dalam majalah *al-Muslimun* (Damaskus), No. 4, Jumada al-Akhirah, 1373 H/ Februari, 1954.
Albert Hourani, *Arabic Thought in Liberal Age: 1798-1939* (London: Oxford Press, 1962).
Alfons Taryadi, *Epistemologi Pemecahan Masalah: Menurut Karl R. Popper* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1991).
al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ Min Ilmi al-Ushûl* (Beirut: Dâr al-Fikr,t.th.).
Al-Hudari, *Ushûl al-Fiqh* (t.tp: Dar al-Fikr, 1981).
Alî Ahmad al-Nadwi, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1994 M).
Ali al-Sayiz, *Nasy'at al-Fiqh* (Kairo: Majama' al-Buhuts al-Islami, 1971)
Ali al-Sâyiz, *Nasy'at al-Fiqh* (Kairo: Majama' al-Buhûts al-Islâmi, 1971).
Alî Sâmî al-Nasysyâr, *Manâhij al-Bahs 'Ind Mufakkirî al-Islâm wa Naqd al-Muslimîn li al-Manthiq al-Aristoteles* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1947).
al-Jâmi'ah al-Azhar, *al-Mu'tamar al-Awwal li Majma' al-Buhûts al-Islâmiyyah*, (Mesir: 1964 M)
Al-Kalbi, *Taqrîb al-Wushûl ila 'Ilm al-Ushûl,* tahqiq al-Syanqiti (Kairo: Maktabah Ibn Taimiyah,1414).
Al-Qarafi, *Syarh Tanqih al-Fushûl*, (Maktabah al-Kulliyyah al-Azhariyyah, t.th).
Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th).
Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th).
Al-Syâthibi, *Al-Muwâfaqât Fî Ushûl al-Syarî'ah* (Beirut: Dâr al-Fikr,tt.).
Al-Zarkasyi, *al-Bahr al-Muhîth*, (Kuwait: Wizarat al-Auqaf al-Islamiyyah, 1993).
Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam* (Yordania: UII Press, 2005).
Amir Nuruddin, *Ijtihad Umar Ibnu Khattâb Studi Tentang Perubahan Hukum dalam Islam*, Cet. 1 (Jakarta: Rajawali Press, 1991).
Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran Dalam Hukum Islam*, (Padang:

Angkasa Raya, 1990 M).

Asjmuni Abdurrahman, "Sorotan terhadap Beberapa Masalah Sekitar ijtihâd" dalam Ahmad Baidowi, M. Affan dan Ach. Baidowi Amiruddin (peny.), Rekonstruksi Metodologi Ilmu-Ilmu Keislaman, (Yogyakarta: SUKA-Press, 2003).

Asjmuni Abdurrahman, "*Sorotan Terhadap Beberapa Masalah Sekitar Ijtihad*", *Pidato Pengukuhan Guru Besar pada Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, (Yogyakarta: IAIN SUKA, 1996 M)

Bahtiar Efendi, *Islam dan Negara; Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1998)

Bambang Q-Anees dan Radea Juli A. Hambali, *Filsafat Untuk Umum* (Jakarta: Kencana, 2003)

Behesti, *Kepemilikan dalam Islam,* terj. Lukman Hakim, (Jakarta: PUSTAKA Hidayah, 1988).

Bello, Iysa A., *Medieval Islamic Controversy Between Philosophy and Orthodoxy*,(Leiden, E.J.Brill,1989).

Bernard Weiss, *The Search For God's Law: Islamic Jurisprudence in The Writings of Sayf al-Dîn al-□midi* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992)

Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, (London : George Allen Unwin, 1984).

Bin Zaghībah 'Izz al-Dīn. *Al-Maqāsid al-'Āmmah li al-Syarī'at al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Safwah, 1996)

C. H. Toy, "The Semitic Conception of Absolute Law", dalam Carl Bezold (ed), *Orientalische Studien Theodor Noldeke,* (Gieszen: Ricker, 1906).

Cuk Ananta Wijaya, *Pengantar Epistemologi Obyektif* (Yogyakarta: Bentang Budaya, 2003).

D.W. Hamlyn, "History of Epistemology" dalam Paul Edwards (ed), *The Encyclopedia of Philosophy,* (New York-London: Macmillan Publishing Co., Inc & The Free Press, 1990)

Dawoud Al Alami and Doreen Hinchcliffe, *Islamic Marriage and Divorce Laws of the Arab World* (Londong, the Hague, Boston: Kluwer Law

International, 1996).
Endang Saifuddin Anshari, *Ilmu Filsafat,* (Surabaya: PT Bina Ilmu, 1979).
Fahr al-Din Al-Rozi, *Muhashshil Afkâr al-Mutaqaddimîn wal Mutaakhkhirîn min al-Hukamâ wa al-Ulamâ* (Beirut, Dar al-Fikr, t.th).
Fazlur Rahman, "Toward Reformulating the Methodology of Islamic Law: Syek Yamani on Public Interest in Islamic Law", in *New York University Journal of International Law and Politic,* 12 (1979)
Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965).
Fazlur Rahman, *Post Formative Developments in Islam* (Karachi: Islamic Studies, 1962).
Fuad Ifran, *Munjid al-Thullâb* (Beirut: Dâr al-Fikr,t.th).
G.F Hourani, "Two Theories of Value in Medieval Islam", *Muslim World,* vol. L (1960)
G.Hourani, *Averoes On the Harmony of Religion and Philosophy*, (London: Luzac & Co, 1976).
Hardono Hadi, *Epistemologi: Filsafat Pengetahuan*, (Yogyakarta, Kanisius, 1994).
Hasan Hanafi, *Min al-Nash ilâ al-Wâqi'* (Kairo: Markaz al-Kitab li al-Nasyr, 2004).
Hasan Turabi, *Pembaharua Ushûl Fiqh,* (Bandung: Pustaka, 1980)
Hasan Turabi, *Qadhaya al-Tajdid: Nahwa Manhaj Ushûli* (Khourtoum: Ma'had al-Buhus wa al-Dirâsah al-Ijtihadiyyah, 1990).
Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I'ilâm al-Muwaqi'în 'an Rabb al-'Âlamîn*, yang ditahqîq oleh 'Abd al-Rahmân al-Wakîl, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th).
Ibn Amir al-Hajj, *al-Taqrîr wa al-Tahrîr fî 'Ilm al-Ushûl* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1996 M).
Ibn Hajar al-'Asqalani, *Subl al-Salâm Syarh Bulug al-Marâm min Abdillah al-Ahkâm,* jilid IV, (Cairo: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-'Arabi, 1960).
Ibn Hajib, *Mukhtashar Muntahâ al-Ushûli,* jilid II (Kairo: Bulaq, 1317).
Ibn Manzhûr al-Ifriqi, *Lisân al-'Arab* (Beirut: Dâr al-Shâdir, t.th)
Ibn Manzūr. *Lisān al-'Arab* (Kairo: Dār al-Hadīth, 2003.

Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Miftâh Dâr al-Sa'âdah* (Beirut: Dâr al-Kutub al-Islâmi, t.th).

Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lām al-Muwaqi'īn 'an Robb al-Alamin.* (Beirut: Dâr al-Jail, 1973).

Ibn Taimiyah, *al-Siyâsah al-Syar'iyyat fi Ishlâh al-Ra'i Wa al-Ra'iyyat,* (Beirut: Dar al-Kutub al-Arabbiyat, t.th).

Ibn Taymiyyah, *Majmû' al-Rasâ'il wa al-Masâ'il,* jilid V (Kairo: Matba' Manar, 1349)

Ibn Taymiyyah, *Majmû' al-Rasâ'il wa al-Masâ'il,* jilid V (Kairo: Matba' Manar, 1349)

Ibrâhim Anis, *al-Mu'jam al-Wâsit,* juz 2 (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1972).

Idris al-Marbawi, *Qamus al-Marbawi*, (Mesir: Dâr al-Fikr, t.th)

Iqbal Abdurrauf Saimima, (ed)., *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988).

Iskandar Usmân, *Istihsân dan Pembaharuan Hukum Islam*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994).

Ismael al-Hasany, *Nadhazriah al-Maqâshid inda Thâhir bin Asyûr*, (Virginia: al–Ma'had al-Islâmi li al-Fikr al-Islâmi, 1995)

Isma'il ibn Muhammad al-Ajluni al-Jarahi, *Kasfu al-Khafa' wa Muzil al-Ilbas 'amma Isytahara min al-Hadis 'ala Alsinati al-Nas,* Juz II, (Beirut: Dar Ihya al-Turas al-'Arabi, 1351 H).

J. Milton Cowan (ed), *A Dictionary of Modern Written Arabic: Arabic-English* (Beirut: Libraire Du Libhan, 1980).

J. Schacht, "Muhammad Abduh", *Shorter Encyclopedia of Islam* (Leiden: Brill, 1961).

Jaih Mubarak, *Ijtihad Kemanusiaan Di Indonesia*, (Bandung: Bani Quraish, 2005 M).

Jaih Mubarak, *Modifikasi Hukum Islam: Studi tentang Qawl Qadîm dan Qawl Jadîd*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002 M).

Jalâl al-Din al-Suyûthi, *al-Asybâh wa al-Nadzâir* (Beirut: Maktabah, tt)

Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Shawn al-Manthiq wa al-Kalâm 'an Fann al-Manthiq wa al-Kalâm* (Kairo: Dâr al-Kutub, 1948).

Jamâl al-Din Muhammad bin Mukarrom al-Anshâry, *Lisân al-Arab* (Kairo:Dâr al-Mishriyyat, t.th)

Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law; A System Approach*, 2007.

John Stuart Mill, "Higher and Lower Pleasure", in Peter Singer (ed.), *Ethics*, (Oxford: Oxford University Press, 1994).

Joseph Schacht, *Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1986).

Juhaya S. Praja, *Aliran-Aliran Filsafat dan Etika* (Bandung: Yayasan Piara, Bandung, 1997).

Jujun S. Suriasumantri, "Tentang Hakekat Ilmu: Sebuah Pengantar Redaksi," dalam *Ilmu dalam Perspektif*, ed. Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2001)

Kâmil Musa*, Al-Madkhal ilâ Tasyri' al-Islâmi* (Beirut: Muassasah Risâlah, *Cet. I,* 1989).

Kasim Ahmad, "Contemporary Ijtihad", dalam Internet Website: http:/// www///19.org, diakses 13 Februari 2012.

Kenneth T. Gallagher, *the Philosophy of Knowledge*, (New York, Fordham University Press, 1986).

Linda Smith dan William Raeper, *Ide-Ide Filsafat dan Agama Dulu dan Sekarang* (Yogyakarta: Kanisius, 2000).

Louis Malouf, *al-Munjid fi al-Lughah* (Beirut: Dâr al-Masyriq, 1986).

M. Amin Abdullah, "Preliminary Remarks on The Philosophy of Islamic Religious Science", dalam *al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies,* no.61, (1998)

M. Amin Abdullah, *Antara al-Gazali dan Kant: Filsafat Etika Islam.* terj. Hamzah. (Bandung: Mizan, 2002).

M. Aunul Abied Shah and Sulaiman Mappiase, "Kritik Akal Arab: Pendekatan Epistemologis terhadap Trilogi Kritik al-Jâbirī" in *Islam Garda Depan,* M. Aunul Abied Shah (ed.) (Bandung: Mizan, 2001).

Ma'rûf al-Duwâlibi, *al-Madkhal Ilâ 'Ilm al-Ushûl al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Ilm,

1965).

Mahmud Muhammad Taha, *The Seond Message of Islam*, (Syracuse NY: University Press, 1987).

Mahmud Syaltout, *al-Islâm: Aqîdah wa Syarîʾah*, (Cairo: Dâr al-Syurûq, 2001).

Mahmûd Syaltut, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm* (Beirut: Dâr al-Syuruq, 1979 M), hlm. 207-208. dan 293; dan karya lainnya, *al-Islam, 'Aqidah wa Syarî'ah* (Beirut: Dâr al-Syuruq, 1980 M).

Marshal G.S. Hodgson, *The Venture of Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1977)

Mazheruddin Siddiq, *Preface to Muwatta' Imam Malik*, diterjemahkan dan diberi catatan oleh Muhammad Rahimuddin (New Delhi: Kitab Bhavan, 1989).

Moch. Nur Ichwan, " al-Qur'ân sebagai Teks: Teori Teks dalam Hermeneutika Qur'an Nashr Hamid Abu Zaid", dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (ed), *Studi al-Qur'ân Kontemporer: Wacana Baru Metodologi Tafsir,* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002).

Moh Dahlan, "Epistemologi Hukum Islam: Studi Atas Pemikiran Abdullahi Ahmed An-Na'im", *Disertasi* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2006).

Moh. Dahlan, "Epistemologi Hukum Islam Modern: Studi Atas Pemikiran Abdullahi Ahmed An-Na'im", *Disertasi* (Yogyakarta: UIN Suka, 2004).

Muhamad Shahrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirāah Mu'āshirah*, (Damaskus, Al-Ahāli Publishing House, 1990).

Muhammad 'Abid al-Jâbiri, *Takwîn al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirâsat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1991).

Muhammad 'Âbid al-Jâbiri, *Takwîn al-'Aql al-'Arabî,* (Casablanca: Al-Markaz al-Tsaqafi Al-'Arabi, 1991).

Muhammad 'Alī al-Tahānuwī. *Mawsū'ah Kasysyāf Istilāhāt al-Funūn wa al-'Ulūm*, tahkik: 'Alī Dahrūj (Beirut: Maktabah Libnān, 1996).

Muhammad Abduh, *Taqrîr Mufti al-Diyâr al-Mishriyyah fi Ishlâh al-Mahâkim al-Syar'iyyah,* jilid II (Kairo: t.p., 1899)

Muhammad Âbid al- Jâbiri , *'Aql al-Akhlâq al-Arabi* , (Beirut: Markaz Dirasah al-wihdah al-Arabiyah, 2001).

Muhammad Âbid al- Jâbiri, *al-'Aql al-Siyâsi al-'Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasah al-wihdah al-Arabiyah, 1995)

Muhammad Âbid al- Jâbiri, *Bunyat al-'Aql al-'Arraby*: *Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyah li al-Nudzûm al-Ma'rifah fî al-Tsaqâfah al-'Arrabiyyah* (Beirut: Markaz Dirâsat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1990).

Muhammad Abid al-Jâbiri, *al-Dîn wa al-Daulah wa al-Tatbîq al-Syarî'ah* (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyah, 1996).

Muhammad Âbid al-Jâbiri, *Takwîn al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirâsah al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1989).

Muhammad Abû zahrah, *al-Imâm Zayd: Hayâtuh wa 'Ashruh wa Arâ'uh wa Fiqhuh* (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1974 M).

Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th.).

Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Fikr al-Arabi, t.th).

Muhammad 'Ajal al-Khatib, *Al-Sunnah Qabl al-Tadwîn*, (Kairo,Maktabah Wahdah, 1963).

Muhammad al-Husayn Al Kashif al-Ghitha, *Ashl al-Shi'ah wa Ushûluhâ* (Beirut: Mu'assasat al-A'lami, 1982).

Muhammad Amin Suma, *Ijtihad Ibn Taymiyyah dalam Bidang Fikih Islam*, (Jakarta: INIS, 1991 M).

Muhammad Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi* (Yogyakarta: Titihan Ilahi Press, 1998).

Muhammad Aunul Abied Syah dan Sulaiman Mappiase, "Kritik Akal Arab: Pendekatan Epistemologis terhadap Trilogi Kritik al-Jâbiri," dalam Muhammad Aunul Abied Syah, dkk, ed., *Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung: Mizan, 2001), 304.

Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'î, *Al-Risâlah*, Ahmad Muhammad Sakir (ed.) (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.).

Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'i, *al-Risâlah* (Kairo: Mathba'ah Mushthafâ al-Halabi, 1940 H).

Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'i, *Kitâb al-Umm* juz, 7. (Kairo: Bulaq, 1325 H).

Muhammad Ibn 'Ali al-Syawkâni, *Irsyâd al-Fukhûl ilâ Tahqîq al-Haqq Min 'Ilm al-Ushûl* (Surabaya: Maktab Sa'ad Ibn Nabhân, t.th).

Muhammad ibn 'Ali al-Syawkâni, *Irsyâd al-Fukhûl ilâ Tahqîq al-Haqq min 'Ilm al-Ushûl* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th).

Muhammad ibn Idris al-Syâfi'i, *al-Umm*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.).

Muhammad Ibn Sa'ad, *Thabaqat al-Kubrâ* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th)

Muhammad Kamâl al-Dîn Imâm, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî* (Iskandariyah: Dâr al-Mathbû' al- Jâmi'iyyah, t.th.).

Muhammad Khalid Mas'ud, *Shatibi's of Islamic Law* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1995).

Muhammad Khalid Masud, *Filsafat Hukum Islam.* terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1996).

Muhammad Khudari Bik, *Ushûl al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981).

Muhammad Khudhari Bik, *Tarikh Tasyrî' al-Islâmi* (Mesir: Maktabah al-Tijâriyah, 1960)

Muhammad Musa Towana, *al-Ijtihâd: Madha Hajatina Ilaihi fi Hadha al-'Asr* (Dar al-Kutub al-Hadithah, 1972), 97.

Muhammad Sa'ad ibn Ahmad ibn Mas'ūd al-Yūbī, *Maqāsid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 1998

Muhammad Sa'îd Ramadlân al-Bûthî, *Dlawâbith al-Mashlahah fi al-Syarî'ah al-Islâmiyah* (Beirut: Mu'assasah ar-Risâlah, 2001).

Muhammad Sa'îd Ramadlân al-Bûthî, *Dlawâbith al-Mashlahah fi al-Syarî'ah al-Islâmiyah* (Beirut: Mu'assasah ar-Risâlah, 2001).

Muhammad Sa'id Ramdlan al-Buthi, *Dlawâbith al-Mashlahah.* (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1986), hlm. 146;

Muhammad Salâm Madzkûr, *al-Madkhal li al-Fiqh al-Islâmi* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th).

Muhammad Syahrûr, *Dirâsah Islâmiyyah Muâ'shirah fi al- Dawlah wa*

al-Mujtama', (Damaskus: al-Ahali wa al-Thiba'ah li al-Nasyr, 1994).

Muhammad Syahrûr, *Nahwa Ushûl al-Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmi* (Damaskus: al-Ahali wa al-Thiba'ah li al-Nasyr, 2000).

Muhammad Taqiy Al-Hakim, *Al-Ushûl al-'Ammah fi al-Fiqh al-Muqâran* (Beirut, Dâr al-Andalus, 1974)

Muhammad Thâhir bin Asyûr, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah* (Malaysia: Dâr al-Fajr, 1999).

Muhammad Thâhir bin Asyûr, *Maqâshid al-Syari'ah al-Islâmiyyah*, (Malaysia: Dâr al-Fajr, 1999)

Muhammad Zafrallah Khan, *al-Islâm wa al-Insân al-Ma›âshir, (*Beirut: Dâr al-Nahdah al 'Arabiyah, 1981).

Muhammmad Abû Zahroh, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Arabi, 1998)

Muhyar Fanani, "Satu Lagi Ide Pembaharuan Hukum Islam: Telaah Kritis atas Metodologi An-Na'im", dalam *Jurnal Mukaddimah*, no. 7 Th. V (1999).

Muhyar Fanani, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern* (Yogyakarta: LKiS, 2010).

Munîr Muhammad Thâhir al-Syawwâf, *Tahâfut al-Qirâ'ah al-Mu'âshirah* (Cyprus: Al-Syawwâf li al-Nasyr wa al- Dirâsât, 1993).

Mushthafâ al-Syalabi, *Ta'lîl al-Ahkâm: 'Ardl wa Tahlîl li al-Tharîqah al-Ta'lîl wa Tathowwuratiha fi Ushûl al-Ijtihâd wa al-Taqlîd* (Kairo: Azhar, 1949)

Mushthafâ Dib al-Bugha, *Ushûl al-Tasyrî' al-Islâmiy: Atsar al-Adillah al-Mukhtalif Fiha* (Beirut: Dâr al-Qalam. 1993).

Mushthafâ Zaid, *Al-Mashlahah Fi al-Tasyrî' al-Islâmi Wa Najm al-Dîn al-Thûfi* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Arábi, 1964).

Mustafā ibn Karāmat Allāh Makhdūm. *Qawā'id al-Wasā'il fī al-Syarī'at al Islāmiyyah; Dirāsat Usūliyyah fī Dū' al-Maqāsid al-Syarī'ah* (Riyad: Dār Isybīliya, 1999

Musthafâ Ahmad Zarqa, *al-Madkhal al-Fiqh al-Islâmi*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1968 M).

Musthafa Zaid, *Al-Mashlahah Fî al-Tasyrî' al-Islâmî Wa Najmuddin al-Thûfi* (t.tp: Dar al-Fikr al-Arabi, t.th.)

N.J.Coulson, *A History of Islamic law* (Edinburgh: Edinburgh university Press, 1964).

Nashr Hâmid Abû Zaid, *Isykaliyyat al-Qirâ'ah wa Aliyyat al-Ta'wîl,* cet. 3 (Kairo: Markaz al-Tsaqâfi al-Arabi, 1994).

Nashr Hâmid Abû Zaid, *Naqd alKhithâb al-Dîni*, (Mesir: al Madbuli, 1995).

Nashr Hâmid Abû Zayd, *al-Imâm al-Syâfi'i wa Ta'sîs al-Idiyûlujiyyah al-Wasathiyyah* (Kairo: Sînâ li al-Nasyr, 1992)

Noel J. Coulson, *Hukum Islam Dalam Perspektif Sejarah*, terj. Hamid Ahmad, (Jakarta: P3M, 1987 M).

Norman Anderson, *Law Reform in The Muslim World* (London: Athlone Press, 1976).

Nouruzzaman Shiddiqi, *Jeram-Jeram Peradaban Muslim* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996)

Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Penerbit Yayasan Paramadina, 2000).

Nurrohman, "Hukum Islam Di Era Demokrasi: Tantangan dan Peluang Bagi Formalisasi Syariat Islam Di Indonesia", *makalah*, dalam Annual Conference on Contemporary Islamic Studies, Lembang Bandung, 26-30 November 2006.

Nuruddin bin Mukhtar al-Khadimi, *Al-Ijtihad al-Maqâshidī; Hujjiyatuhu, Dlawâbituhu, Majalatuhu,*juz 1 (Doha: Wizarat al-Auqaf wa al-Syu`un al Islamiyyah, 1998).

Paul Strathern, *90 Menit Bersama Kant* (Jakarta: Erlangga, 2001).

Rasyâd Hasan Khalîl, *al-Sâmi fî al-Tasyrî' al-Islâmi* (Kairo: al-Azhar, t.th).

Rasyîd Ridlâ, *Yusr al-Islâm* (Kairo: Nahdhah, 1956).

René Descartes, The Principles of Philosophy, dalam *a Discourse on Method*, terj. John Veitch, (London, J.M. Dent & Sons, Ltd., 1953).

Ridwan Ali Nadwi, *Izz al-Dîn Ibn Abd al-Salâm*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1960).

Robert Cummins dan David Owen (*eds*.), *Central Readings in the History*

of Modern Philosophy: Descartes to Kant, (Canada, Wadsworth Publishing Company, 1999).

S.P. Lili Tjahjadi, *Hukum Moral: Ajaran Immanuel Kant tentang Etika dan Imperatif Kategoris* (Jakarta: PT. BPK Gunung Mulia, 2001)

Saif al-Dîn al-Amidi, *al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm* Juz. IV (Kairo: Mathba'ah al-Ma'ârif, 1914).

Sayyid Muhammad Musa Tiwâna, *al-Ijtihâd wa Madâ Hâjatunâ Ilayhi Fî Hâdz al-'Ashr*, (Mesir: Dâr al-Kutub, 1972 M).

Shadr al-syarî'ah al-Mahbûbi, *al-Tawdhîh wa al-Tanqîh* , jilid II (Kairo: Mathba'ah Bosanawi, 1304).

Shubhi Mahmashani, *Falsafah al-Tasyrî' al-Islâmi*, (Beirut: Dâr al-Maliyîn, 1961 M).

Sidi Gazalba, *Sistematika Filsafat: Pengantar Kepada Teori Pengetahuan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991).

Soejono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum*, (Jakarta: UI Press, 1984 M).

Sony Keraf & Mikhael Dua, *Ilmu Pengetahuan: Sebuah Tinjauan Filosofis*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2001).

ST Thomas Aquinas, *Summa Theologiae,* vol 28 (New York: McGraw-Hill Book Company, 1966)

St. Sunardi,"Membaca al-Qur'ân bersama Mohamed Arkoun", dalam Johan Hendrik Meuleman, (peny), *Tradisi, Kemodernan dan Metamordenisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohamed Arkoun* (Yogyakarta: LKiS, 1996).

Sularno, "Syariat Islam dan Upaya Pembentukan Hukum Positif di Indonesia" dalam *Jurnal Al-Mawarid*, edisi XVI, Yogyakarta: Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia, 2006.

Syekh Muhammad al-Ghazâli, *al-Ghazâli Menjawab 40 Soal Islam Abad 20*, terj. Muhammad Tohir dan Bau Laila (Mizan: Bandung, 1989 M).

Syihâb al-Dîn al-Qarrâfi, "Tanqih al-Ushûl fi Ilm al-Ushûl" dalam *al-Dzâkirah* (Kairo: Mathba'ah Kulliyah al-syarî'ah, 1961).

Tâj al-Dîn al-Subki, "Jam' al-Jawâmi' ", dalam Abd al-Rahmân al-Bannani, *Hâsyiyah alâ Matn Jam'u al-Jawâmi'*, Jilid II (Kairo: Mushthofa Babi, 1937).

Theo Huijbers, *Filsafat Hukum Dalam Lintasan Sejarah*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1982).

Umar Said, dkk. *Sejarah dan Kebudayaan Islam* (Ujung Pandang: IAIN Alauddin, 1981)

Umar Shihab, *Kontekstualisasi Al-Qur'ân: Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum Al-Qur'ân*, editor Hasan M. Noer, (Jakarta: Penamadani, 2004 M).

Umar Syihab, *al-Qur'am dan Rekayasa Sosial, (*Jakarta: Pustaka Kartini, 1990).

W.T. Jones, *A History of Western Philosophy: Hobbes to Hume*, (San Diego, Harcourt Brace Jovanovich, 1969)

Wael. B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushûl Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

Wahbah al- Zukhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî* Jilid II (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986)

Wahbah al-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi,* jilid 1 (Beirut: Dâr al-Fikr al-Muâshir, 1986).

Wahbah Zhaily, *Al-Fiqh al-Islâmy wa Adillatuhu* (Beirut: Dâr Al-Fikr, 1997).

Wahbah Zuhaili, *Ushûl Fiqh al-Islâmi* (Beirut: Dâr al-Fikr, 2001).

www.shahrour.org

Yūsuf Ahmad Muhammad al-Badawī, *Maqāsid al-Syarī'ah 'ind Ibn Taymiyyah*, 2000

Yûsuf Ahmad Muhammad al-Badawy, *Maqâshid al-Syarî'ah 'Ind Ibn Taimiyyah* (Yordan: Dâr al-Nafâis, 2000)

Yūsuf al-Qaradawī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāsid al-Syarī'ah; Bayna al-Maqāsid al-Kulliyyah wa al-Nusūs al-Juz'iyyah*, 2006

Yûsuf al-Qaradhawi, *Syari'ah al-Islâm Shâlihah li al-Tahthbiq fi Kulli Zamân wa Makân* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1997).

Yusuf al-Qardawi, *al-Ijtihâd al-Mu'âshir* (t. tp: Dâr al-Tauzi' wa al-Nasyr

al-Islâmiyyah, 1994).
Yusuf Qardhâwi, *al-Halâl wa al-Harâm fî al-Islâm,* (Mesir: Dâr al-Ma'rifah, 1980 M).
Yusuf Qardhawi, *Fiqh Peradaban; Sunnah Sebagai Paradikma Ilmu Pengetahuan,* terj. Faizah Firdaus (Surabaya: Dunia Ilmu, 1997)
Yusuf Qardhawi, *Membumikan Syariat Islam* (Surabaya: Dunia Ilmu Offset, 1997).
Ziyād Muhammad Ahmīdān, *Maqāsid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 2004

GLOSARIUM

Ahkam al-ahwal al-syakhshiyyah adalah bagian dari muamalah yang mengatur masalah keluarga, yaitu hubungan suami isteri dan kaum kerabat satu sama lain.

Ahkam al-murafa'at adalah bagian muamalah yang mengatur masalah peradilan, saksi, dan sumpah untuk menegakkan keadilan.

Al-ahkam al-dusturiyyah adalah bagian dari muamalah yang berkaitan dengan aturan hukum dan dasar-dasarnya, seperti ketentuan antara hakim dengan yang dihakimi, menentukan hak-hak individu dan sosial.

Al-ahkam al-duwaliyyah adalah bagian dari muamalah yang berhubungan dengan hubungan keuangan antara negara Islam dengan negara lain dan hubungan masyarakat non-Muslim dengan negara Islam.

Al-ahkam al-iqtishadiyyah wa al-maliyyah adalah bagian dari muamalah yang berkaitan dengan hak orang miskin terhadap harta orang kaya, dan mengatur sumber penghasilan dan sumber pengeluarannya.

Al-ahkam al-jinaiyyah adalah bagian dari muamalah yang mengatur pelanggaran-pelanggaran yang dilakukan oleh orang mukallaf dan hukuman-hukuman baginya.

Al-ahkam al-madaniyyah adalah bagian dari muamalah yang mengatur hubungan antar individu dalam bidang jual beli, hutang piutang, sewa-menyewa, petaruh, dan sebagainya.

Al-Ibham adalah lafaz yang belum jelas maknanya.

Al-Khulafa' al-Rasyidun adalah para khalifah yang mendapat petunjuk, yakni para khalifah dari kalangan sahabat Nabi saw. yang paling terkenal. Mereka adalah Abu Bakar, Umar bin Khaththab, Usman bin Affan, dan Ali bin Abi Thalib.

Al-kulliyyat al-khams adalah lima kebutuhan pokok.

Al-ushul al-khamsah adalah lima hal yang harus dijaga oleh manusia

karena menjadi kebutuhan pokoknya, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Ini bisa juga disebut al-kulliyyat al-khams (lima kebutuhan pokok).

Al-wudluh adalah lafaz yang jelas maknanya.

Asbab al-nuzul adalah sebab-sebab turunnya ayat Alquran

Asbab al-wurud adalah sebab-sebab dikeluarkannya hadis.

'**azimah** adalah hukum-hukum kulli yang disyariatkan pertama kali untuk menjadi hukum-hukum umum bagi semua mukallaf dalam semua keadaan, seperti shalat, zakat, dan seluruh ketentuan syariat yang lain.

Bathal (Indonesia: batal) adalah adanya kekurangan atau cacat dalam pokok-pokok suatu akad, baik dalam bentuknya, orang yang melakukan akad, maupun yang diakadkan

Birrul walidain adalah berbakti kepada kedua orang tua.

Dalalah mafhum adalah penunjukan lafaz yang tidak dibicarakan atas berlakunya hukum yang disebutkan atau tidak berlakunya hukum yang disebutkan.

Dalalah manthuq adalah penunjukan lafaz pada apa yang diucapkan atas hukum menurut apa yang disebut dalam lafaz itu.

Dalil aqli adalah dalil yang bersumber pada pemikiran akal. Dalam hukum Islam yang dimaksud dalil aqli adalah ra'yu atau akal yang digunakan dengan ijtihad.

Dalil naqli adalah dalil yang bersumber pada Alquran dan Sunnah

Fasiq adalah orang yang melakukan perbuatan dosa. Perbuatannya disebut fusuq.

Fatwa adalah putusan suatu hukum dari ulama terhadap masalah tertentu yang dihadapi berdasarkan pada dalil-dalil hukum Islam.

Fikih adalah ilmu tentang hukum-hukum syara' yang bersifat amaliyah yang digali dari dalil-dalil terperinci.

Hablun minallah berarti hubungan manusia dengan Allah. Makusdnya adalah aktivitas manusia dalam bentuk ibadah.

Hablun minannas berarti hubungan manusia dengan sesamanya.

Maksudnya adalah aktivitas manusia dalan bentuk muamalah.

Hukum syara' adalah khitab (titah) Allah yang menyangkut tindak tanduk mukallaf dalam bentuk tuntutan, pilihan berbuat atau tidak, atau dalam bentuk ketentuan-ketentuan.

Hukum taklifi adalah tuntutan Allah yang berkaitan dengan perintah untuk berbuat atau perintah untuk meninggalkan suatu perbuatan.

Hukum wadl'iy adalah titah Allah yang terjadi dengan menjadikan sesuatu sebagai sabab, syarath, mani', shahih, fasid, 'azimah, atau rukhshah.

Haram adalah hukum taklifi yang menuntut mukallaf agar meninggalkan sesuatu dengan tuntutan yang pasti. Atau, sesuatu yang kalau ditinggalkan mendapatkan pahala dan kalau dilakukan mendapatkan siksa (dosa).

Husnuzhan berarti berbaik sangka. Husnuzhan merupakan kebalikan dari berburuk sangka (su'uzhan). Orang yang berhusnuzhan adalah orang yang selalu berpikir positif dan tidak pernah berburuk sangka terhadap apa yang dilakukan orang lain.

Ibadah adalah bagian dari syariah Islam yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya (hablun minallah).

Ibadah ghairu mahdlah(ibadah umum) adalah ibadah yang tata cara pelaksanaannya tidak diatur secara rinci oleh Allah dan Rasulullah.

Ibadah mahdlah (ibadah khusus) adalah ibadah langsung kepada Allah yang tata cara pelaksanaannya telah diatur dan ditetapkan oleh Allah atau dicontohkan oleh Rasulullah.

Ihsan secara terminologis ihsan berarti berbuat baik. Secara terminologis ihsan berarti melakukan perbuatan baik dalam rangka beribadah kepada Allah.

Ijma' secara etimologis memiliki dua arti yaitu sepakat dan ketetapan hati untuk melakukan sesuatu atau keputusan berbuat sesuatu. Secara terminologis ijma' adalah kesepakatan para mujtahid kaum Muslimin pada suatu masa sepeninggal Nabi saw. terhadap

hukum syara' mengenai suatu peristiwa.

Ijtihad adalah mencurahkan segenap kemampuan berfikir untuk menetapkan hukum syar'i atas perbuatan orang mukallaf yang digali dari dalil-dalil yang terperinci dalam Alquran maupun hadis.

Ilmu Akhlak adalah ilmu yang mempelajari tingkah laku manusia.

Ilmu Fikih adalah ilmu yang membicarakan hubungan manusia dengan Tuhannya, dengan manusia lain, dan dengan alam sekitarnya, sesuai dengan lima hukum pokoknya, yakni wajib, sunnah, haram, makruh, dan mubah.

Ilmu Ushuluddin adalah ilmu yang mempelajari dasar-dasar agama.

Iman secara etimologis berarti percaya atau membenarkan dengan hati. Sedang menurut istilah syara', iman berarti membenarkan dengan hati, mengucapkan dengan lisan, dan melakukan dengan anggota badan.

Islam secara etimologis berarti menyerahkan diri, pasrah, tunduk, dan patuh hanya kepada Allah. Secara terminologis Islam merupakan agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw. yang bersumber pada wahyu Allah Alquranuntuk kemaslahatan umat manusia baik di dunia dan akhirat. Islam bisa juga dipahami sebagai agama Allah yang diturunkan kepada para nabi dan rasul-Nya untuk disebarkan kepada umat manusia.

Istihsan secara etimologis memiliki beberapa arti, yaitu (1) memperhitungkan sesuatu lebih baik; (2) adanya sesuatu itu lebih baik; (3) mengikuti sesuatu yang lebih baik; atau (4) mencari yang lebih baik untuk diikuti, karena memang disuruh untuk itu. Sedang secara terminologis istihsan Berarti meninggalkan qiyas yang jelas (jali) untuk menjalankan qiyas yang tidak jelas (khafi), atau meninggalkan hukum umum (universal/kulli) untuk menjalankan hukum khusus (pengecualian/istisna'), karena adanya alasan yang menurut logika menguatkannya.

Istiqamah berarti sikap teguh dan konsekuen dalam menjalankan ajaran-ajaran Islam sekalipun harus menghadapi berbagai

macam tantangan dan cobaan.

Istishhab berarti menetapkan hukum atas sesuatu menurut keadaan yang ada sebelumnya hingga ada dalil yang merubah keadaan tersebut, atau menjadikan hukum yang ada di masa lalu tetap berlaku hingga sekarang sampai ada dalil yang merubahkan .

Jihad (mujahadah) berarti pengerahan segala kemampuan untuk melepaskan diri dari segala hal yang menghambat pendekatan diri terhadap Allah, baik hambatan yang bersifat internal maupun yang bersifat eksternal.

Kaidah hukum Islam (*al-qawaid-al-fiqhiyyah*) adalah berarti dasar-dasar atau asas-asas yang berkaitan dengan masalah-masalah fikih, atau secara terminologis berarti suatu yang bersifat general yang meliputi bagian yang banyak sekali, yang bisa dipahami hukum bagiannya dengan kaidah tersebut.

Kebutuhan primer (al-umur al-dlaruriyyah) adalah kebutuhan yang harus ada untuk melaksanakan kemaslahatan agama dan dunia.

Kebutuhan sekunder (al-umur al-hajjiyyah) adalah kebutuhan yang sangat dibutuhkan manusia bukan untuk memelihara salah satu dari kebutuhan pokok yang lima, tetapi untuk menghilangkan kesulitan-kesulitan dan kesempitan atau kekhawatiran dalam menjaga kelima kebutuhan pokok.

Kebutuhan tertier (al-umur al-tahsiniyyah) adalah kebutuhan pelengkap bagi manusia dalam menunjang pemenuhan kebutuhan primer dan sekunder.

Khafi adalah lafaz yang samar maksudnya karena faktor di luar shighahnya yang harus dicari.

Khalifah adalah wakil, pemimpin, kepala negara. Manusia sebagai khalifah Allah di muka bumi, atau pemimpin di muka bumi.

Mafhum al-'adad adalah penunjukan suatu lafaz yang menjelaskan berlakunya hukum dengan bilangan tertentu, terhadap hukum kebalikannya untuk bilangan lain dari bilangan yang ditentukan itu.

Mafhum al-ghayah adalah penunjukan suatu lafaz yang pada lafaz itu ada hukum yang dibatasi dengan limit waktu untuk tidak berlakunya hukum tersebut bila limit waktu sudah berlalu.

Mafhum al-laqab adalah penunjukan suatu lafaz yang menjelaskan berlakunya suatu hukum untuk suatu nama atau sebutan tertentu atas tidak berlakunya hukum itu untuk orang-orang lain.

Mafhum al-shifah adalah penunjukan suatu lafaz yang menggunakan suatu sifat terhadap hukum yang berlawanan pada suatu yang tidak disebutkan bila sifat tersebut tidak ada.

Mafhum al-syarath adalah penunjukan suatu lafaz yang pada lafaz itu berlaku hukum yang dikaitkan kepada suatu syarat, terhadap kebalikan hukum pada sesuatu yang tidak disebutkan bila syarat itu tidak terpenuhi.

Mafhum aulawi atau disebut juga fahw al-khithab adalah berlakunya hukum pada peristiwa yang tidak disebutkan itu lebih kuatatau lebih pantas dibandingkan dengan berlakunya hukum pada apa yang disebutkan dalam lafaz.

Mafhum mukhalafah adalah mafhum yang lafaznya menunjukkan bahwa hukum yang tidak disebutkan berbeda dengan hukum yang disebutkan.

Mafhum musawi atau disebut juga lahn al-khithab adalah berlakunya hukum pada peristiwa yang tidak disebutkan dalam manthuq.

Mahram adalah hubungan keluarga terdekat yang terlarang untuk melakukan perkawinan.

Makruh adalah hukum taklifi yang menuntut mukallaf agar meninggalkan sesuatu dengan tuntutan yang tidak pasti. Atau, sesuatu yang kalau dilakukan tidak berdosa, tetapi kalau ditiinggalkan akan mendapatkan pahala.

Mani' adalah sesuatu yang adanya menyebabkan tidak adanya hukum atau batalnya sebab.

Maqashid al-syari'ah adalah tujuan-tujuan atau maksud-maksud ditetapkannya hukum Islam.

Mashlahah berarti kemaslahatan atau kepentingan yang tidak terbatas, tidak terikat, atau kepentingan yang diputuskan secara bebas. Sedang secara terminologis, mashlahah yang juga sering disebut istishlahadalah kemaslahatan.

Mazhab adalah suatu aliran pemikiran dalam hukum Islam (fikih Islam) seperti Mazhab Hanafi, Mazhab Maliki, Mazhab Syafi'i, Mazhab Hanbali, dan Mazhab Ja'fari.

Madzhab shahabi berarti fatwa sahabat secara perorangan. Madzhab shahabi terkadang dinamakan dengan qaul shahabi dan fatwa shahabi.

Mawaddah wa rahmah adalah penuh cinta kasih, yaitu suatu kondisi yang dibangun antara suami dan isteri dalam suatu keluarga.

Muamalah adalah bagian dari syariah Islam yang mengatur hubungan manusia dengan sesamanya (hablun minannas).

Mu'asyarah bil ma'ruf adalah perbuatan suami yang menggauli isterinya dengan sebaik-baiknya.

Mubbah adalah hukum taklifi yang menunjukkan pilihan kepada mukallaf untuk melakukan sesuatu atau meninggalkannya. Atau, sesuatu yang kalau dilakukan atau ditinggalkan tidak mendapatkan pahala atau dosa.

Mufassar adalah lafaz yang menunjuk pada makna yang lebih jelas dibandingkan nash dan zhahir, sehingga tidak dimungkinkan adanya ta'wil dan takhshish, tetapi menerima nasakh pada masa risalah.

Muhkam adalah lafaz yang dengan shighatnya menunjuk pada makna yang jelas dan tidak menerima adanya ta'wil, takhshish, dan nasakh baik pada masa Nabi maupun setelah Nabi wafat.

Mujmal adalah lafaz yang samar maksudnya dilihat dari lafaznya sendiri kecuali bila mutakallim menjelaskan maksudnya.

Munafik juga diartikan suka (selalu) mengatakan sesuatu yang tidak sesuai dengan perbuatannya, atau dalam bahasa praktisnya adalah bermuka dua.

Musykil adalah lafaz yang samar maknanya disebabkan oleh lafaz itu sendiri, dan dapat ditemukan maknanya hanya dengan pemikiran dan dengan qarinah yang menjelaskan maksudnya.

Mutasyabih adalah lafaz yang maknanya samar pada lafaznya sendiri dan tidak ada harapan untuk mengetahui maksud lafaz tersebut.

Nasakh adalah penghapusan Syari' (pembuat hukum) terhadap hukum syara' dengan dalil yang datang kemudian. Yang dihapus disebut mansukh dan yang menghapus disebut nasikh.

Nash adalah lafaz yang menunjukkan makna yang jelas dan dimungkinkan untuk dilakukannya ta'wil dan takhshish serta dapat dinasakh pada masa risalah (di saat Nabi masih hidup).

Niat adalah kehendak dan keinginan untuk memperoleh rido Allah Swt. Orientalis adalah orang yang memiliki kepedulian dengan budaya dan agama yang berkembang di Timur (khususnya Islam). Biasanya orientalis berasal dari orang-orang Barat (Eropa-Amerika).

Qana'ah berarti menerima dengan rela apa yang ada atau merasa cukup dengan apa yang dimiliki.

Qath'iy artinya pasti. Dalam hukum Islam qath'iy dimaksudkan untuk menyebut dalil yang sudah pasti baik kekuatannya maupun penunjukannya.

Qiyas secara etimologis berarti mengukur, membandingkan sesuatu dengan yang semisalnya. Sedang secara terminologis, ahli usul mendefinisikan qiyas sebagai mempersamakan hukum suatu peristiwa yang tidak ada nash-nya dengan hukum suatu peristiwa yang ada nash-nya lantaran adanya persamaan'illat hukumnya dari kedua peristiwa itu

Rukhshah adalah hukum-hukum yang disyariatkan oleh Allah untuk memberikan pemaafan terhadap hamba-Nya dalam menjaga pemenuhan hajatnya, karena adanya sebab yang mewajibkan pemenuhan hukum yang asli. Sabab adalah sesuatu yang menyebabkan terjadinya hukum, baik secara langsung (serasi)

maupun tidak langsung (tidak serasi).

Sahabat adalah generasi Islam pertama yang hidup bersama Nabi Muhammad saw.

Saddu al-dzari'ah berarti menutup jalan yang menuju kepada perbuatan terlarang (yang membawa kerusakan).

Shah adalah terjadinya suatu perbuatan yang memenuhi dua wajah (arah) menurut perintah syari'.

Shalawat bisa berarti doa dan bisa juga berarti keberkatan. Makna yang pertama digunakan untuk menyebut shalat dalam arti sembahyang, yakni bentuk ibadah mahdlah yang diawali dengan takbir dan diakhiri dengan salam. Sedang makna kedua digunakan untuk permohonan keberkatan untuk Nabi Muhammad Saw. Karena itulah mengucapkan shalawat atas Nabi Muhammad Saw. berarti permohonan keberkatan kepada Allah Swt. untuk Nabi Muhammad Saw.

Sunnah juga berarti segala sesuatu yang datang dari Nabi Muhammad saw. baik berupa perkataan, perbuatan, maupun penetapannya.

Syarath adalah sesuatu yang ditetapkan oleh pembuat hukum menjadi syarat terdapatnya hukum taklifi.

Syariah secara etimologis berarti jalan ke sumber air atau jalan yang harus diikuti, yakni jalan ke arah sumber pokok bagi kehidupan. Secara istilah syariah berarti semua peraturan agama yang ditetapkan oleh Allah untuk kaum Muslim baik yang ditetapkan dengan Alquran maupun Sunnah Rasul.

Syar'u man qablana berarti hukum-hukum yang telah disyariatkan untuk umat sebelum Islam yang dibawa oleh para Nabi dan Rasul terdahulu dan menjadi beban hukum untuk diikuti oleh umat sebelum adanya syariat Nabi Muhammad saw.

Ta'abbudi adalah hukum-hukum yang harus diterima dan dilaksanakan, tidak harus akal menerima.

Ta'aqquli adalah hukum-hukum yang mudah diterima oleh akal sehingga mudah dipahami dan dilaksanakan.

Tabi'in adalah generasi Islam setelah sahabat.

Tabi'it tabi'in adalah generasi Islam setelah tabi'in

Takwa berarti menjaga diri dari siksaan Allah dengan mengikuti segala perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya.

Usul fikih adalah ilmu tentang kaidah-kaidah untuk memahami fikih atau suatu ilmu yang mendasari ilmu fikih.

Wajib adalah hukum taklifi yang menuntut mukallaf agar melaksanakan sesuatu dengan tuntutan yang pasti. Atau, sesuatu yang kalau dilakukan mendapatkan pahala dan kalau ditinggalkan mendapatkan siksa (dosa).

Zhahir adalah setiap lafaz atau kalimat yang jelas makna yang dimaksud oleh pendengarnya dengan shighat/bentuk-nya sendiri tanpa tergantung pada petunjuk lain, baik yang dimaksud adalah makna yang dituju oleh lafaz maupun tergantung konteksnya.

Zhanniy artinya tidak pasti (relatif). Dalam hukum Islam zhanniy dimaksudkan untuk menyebut dalil yang tidak pasti baik kekuatannya maupun penunjukannya.

Indeks

A

Abd al-Wahhâb Khallâf 10, 14, 34, 44, 84, 87, 126
Abû Hâmid al-Ghazâlî 10, 128
Ahmad Hasan 39, 40, 93, 129
al-Syawkâni 87, 88, 137
Amir Syarifuddin 99, 130

F

Fazlur Rahman 29, 42, 75, 88, 132

I

Ibn Hazm 88, 97
Ibn Rusyd 48

J

Jalâl al-Dîn al-Suyûthi 10, 99
Joseph Schacht 119, 134
Jujun S. Suriasumantri 17, 18, 134

M

Mawardi 78, 129
Muhammad Abû Zahrah 34, 44, 84, 111, 112, 136
Muhammad Atho Mudzhar 113, 136
Muhammad Syahrûr 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 53, 56, 57, 75, 137, 138
Mustafa Muhammad 112

S

Sidi Gazalba 17, 140

W

Wahbah al-Zuhayli 84

Biodata

Muhammad Roy Purwanto, lahir di kota "berbenteng gunung" Magelang 25 April 1978 dari rahim Siti Romlah (alm) dan H. Muhammad Herry. Masa kecilnya dihabiskan bersama kedua orang tua dan kakeknya yang memberikan dasar *lelaku* sejak kecil. Madrasah Dininah dan SDN Wates II merupakan tempat pertama kali ia ditempa di lembaga formal (1984-1990). Setelah itu ia mulai mengembara untuk memperdalam jurus-jurus ilmu agama ke kota Ngayogyakarto Hadiningrat. Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak merupakan tujuan awal pengembaraannya. Di pesantren ini ia pertama kali mengenal ilmu-ilmu agama dan mulai mengenal kemandirian hidup. Muhammad Roy kecil mencoba tabah dan ihlas berpisah dengan ayah-bunda, walau harus nangis setiap mau berangkat ke Pesantren. Tiga tahun di Krapyak (1990-1993) ia merasa "kecewa" dengan dirinya, mengapa tidak bisa menguasai banyak jurus dan ajian di Pesantren ini. Tekadnya untuk mengembara memperdalam agama semakin membara, sehingga menghantarkannya di Pesantren Hadratu Syeikh Hasyim Asy'ari Tebuireng Jombang. Tebuireng ternyata mampu menjadi "pertapaan kawah Condrodimuko" bagi Muhammad Roy. Di sinilah ia mendapatkan tempaan intelektual dan spiritual. Pengetahuan agamanya menjadi terbuka (*futuhiyyah*), dan getaran nur-nur ilmu mulai dapat dirasakan. Kitab-kitab kuning yang ketika di Krapyak masih terasa asing, laksana *cacing bundet*, kini mulai terbaca dan termakna. Ia juga mulai terbiasa dengan riyadloh (*lelaku*) bathin. Begadang (*melek mbengi*) dan ziarah ke makam Hadratu Syeikh Hasyim Asy'ari merupakan aktivitas yang tidak pernah di tinggalkan. Setelah ngaji dengan KH Ishaq Lathif, yang selalu dilakukan tiap malam adalah muthala'ah kitab, bertafakur dan tadazakkur di depan pusara KH Hasyim Asy'ari hingga mendekati fajar. Bagi Muhammad Roy muda, saat itulah masa depan diukir dan ditentukan. Menurutnya, pemaksimalan diri dalam menggembleng intelektual dan spiritual ketika masih di pesantren, merupakan awal dari keberhasilan dalam pengembaraan panjang kehidupan. waktu Tiga tahun (1993-1996) di Tebuireng merupakan kenangan indah dalam hidup yang selalu menari-nari dalam ingatan.

Setelah menyelelesaikan “bertapa” di Tebuireng, ia menjadi utusan pesantren untuk mengikuti seleksi program Pesantren Mahasiswa UII Yogyakarta. Nasib mujur rupanya berpihak padanya, ia diterima dalam program ini sebagai generasi pertama dan tercatat sebagai mahasiswa fakultas Syari’ah UII dengan mendapatkan beasiswa full selama masa studi (1996-2000). Pesantren UII menjadi salah satu “Tempat Pertapaan” dalam mengasah intelektualnya. Di tempat inilah jiwa pantang menyerah, “tidak mau kalah” dalam *fastabiqul khairat* dan semangat tempur nya muncul. Hal ini karena, generasi pertama Pesantren UII berasal dari pendekar-pendekar perwakilan dari seluruh propinsi di Indonesia. Pesantren UII bagi Muhammad Roy mempunyai kenangan tersendiri, cerita heroik dalam babak kehidupannya. Ia pernah tinggal selama lebih dari 12 tahun di pesantren ini. Lima tahun sebagai santri (1996-2001) dan tujuh tahun (2005-2012) memegang amanah sebagai Kyai. Pesantren UII menjadi Pertapaan Kawah Condrodimuko kedua bagi kehidupannya setelah Pondok Pesantren Tebuireng.

Setelah menyelesaikan S1 di UII, ia langsung melanjutkan petualangan keilmuannya S2 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan spesifikasi Filsafat Islam (2002). Waktu itu statusnya masih sebagai “petualang” dan “pengembara” ilmu yang tidak berada di lembaga tertentu. Kebebasan itulah yang mengantarkannya untuk mengambil S2 lagi di bidang Ilmu Hukum di Universitas Islam Indonesia, dan S2 Perbandingan Agama di Center for Religion and Cross Cultural Studies (CRCS) Universitas Gadjah Mada (UGM). Bagi Muhammad Roy, belajar adalah bekerja, karena dari sana lah ia mendapatkan kehidupan dan beasiswa. Maka salah satu prinsip hidup yang dipegangi adalah “Mencari ilmu sampai ke ujung matahari terbit dan ujung matahari tenggelam”.

Setelah itu ia melanjutkan studi S3 di UIN Sunan Kalijaga dan merampungkannya di awal tahun 2014 dengan disertasi berjudul *Kritik Terhadap Konsep Mashlahah Najmuddin al-Thufi.* Di sidang terbuka itulah kemudian ia digelari oleh Promotor dan Pengujinya sebagai “Neo-Thufi”. Terinspirasi oleh banyaknya karangan Al-Thufi, maka “proyek intelektual” nya pasca doktoral adalah menyamai jumlah karya “Guru” nya (al-Thufi). Al-Thufi punya 100 karya akademik, namun yang dapat terlacak hanya berjumlah 42 karya. Maka Muhammad Roy mencanangkan “proyek intelektualnya”, yaitu: *Menuju 42 Karya Akademik* (Buku).

Ia aktif dalam dunia akademik, berupa diskusi, seminar, bedah buku, mengajar, penelitian dan pengajian di kampung-kampung. Lima Benua (Asia, Afrika, Australia, Eropa, dan Amerika) pernah ia kunjungi dan jelajahi dalam kegiatan short course, riset, postdoctoral dan seminar internasional. Tercatat ia pernah menjadi pembicara di seminar internasional di University of Sultan Zainal Abidin (UNISZA) Malaysia, Zaytuna University Tunisia, Sousse University Tunisia, Manouba University Tunisia, IIUM Malaysia, Fatony University Thailand, Sultan Syarif University Bruney Darussalam, PPI Muhammad V University Maroko. Ia juga pernah mengikuti postdoctoral di Manouba University Tunisia dan mengajar di Sousse University Tunisia. Ia pernah juga mengikuti short course di Melbourne University Australia, dan Coady International Institute St Francis Xavier University, Kanada. Riset Internasional yang dilakukan diantaranya di Tunisia, Yordania, Saudi Arabia dan India.

Karya ilmiah yang sudah dipublikasikan diantaranya adalah *Acculturation Among Local Wisdom, Law and Sufism in Forming Martabat Tujuh Enactment of Buton Sultanate,* (International Journal of Humanities, Social Sciences and Management, 2016). *Muqaranatu Qawanin al-Usroh fi Tunis wa Indunisia wa al-Mamlakah al-Arrabiyah Haula Taaddud al-Zaujah,* (International Journal of Busines, Economics and Law, Vol 9, 2016), *Mantiq Aristu wa atsaruhu fi Istinbat al-Ahkam al-Syar'iyyah* (Prooceding in 3International Conference on Arabic Studies and Islamic Civilization), *Different Qiraah and Its Implication in Different Opinion of Islamic Jurisprudence*", al-Mawarid Vol. XV, No. 1, Februari-Agustus 2014 Hukum Islam Universitas Islam Indonesia. *Dekonstruksi Teori Hukum Islam: Kritik Terhadap Konsep Maslhah Najmuddin al-Thufi* (Buku-Kaukaba-2014), *Dekonstruksi Hukum Positif Islam* (2013), *Melihat Tuhan dalam Diri Wanita*, (Buku- PP UII 2006), *Misteri Keagungan Wanita* (Buku-Penerbit Lingkaran: 2009), *Tasawuf Madzha Cinta* (Buku-Penerbit Lingkaran, 2009) *Ushul Fiqh Madzhab Aristoteles*: *Pelacakan Logika Aristoteles dalam Qiyas Ushul Fiqh,* (Buku-Safiria Press 2004), *Sejarah dan Dinamika UII*, (Buku-UII Press 2002), *Pemikiran dan Peradaban Islam* (Buku-PSI-UII 2004), *Different Qiraah and Its Implication in Different Opinion of Islamic Jurisprudence*, (Jurnal al-Mawarid Vol. XV, No. 1, Februari-Agustus 2014 Hukum Islam UII), Putusan Mahkamah Konstitusi tentang Status Anak di Luar Nikah berdasarkan Mashlahah al-Thufi, (Jurnal *al-Mawarid* Vol.

XIII, No. 1, 2012 Hukum Islam UII) *Filsafat Nietszhe dan Penghancuran Terhadap Sakralitas Wacana Agama* (Jurnal Studi Islam An-Nur. Vol. I, No. 2, Februari 2005). *Nalar Qur'ani al-Syafi'i dalam Pembentukan Metodologi Hukum (Telaah Terhadap Konsep Qiyas)*, (Jurnal Studi Islam An-Nur. Vol. I, No. 1, September 2004). *Membunuh Tuhan-Tuhan yang Tidak Abadi; Kritik Nashr Hamid Abu Zayd Terhadap Sakralitas Wacana Agama*", (Jurnal Studi Islam dan Sosial Dialogia, Vol. 2 No. 2 Juli-Desember 2004), *Perkawinan Agama dan Sains dalam Melihat Evolusi: Bantahan Terhadap Teori Evolusi Darwin Perspektif Sains dan al-Qur'an*, (Jurnal Studi Islam An-Nur. Vol. II, No. 3, September 2005), *Bersahabat dan Berguru Kepada Iblis* (Jurnal *al-Islamiyyah* LPPAI UII, No. 14 tahun X, September 2002), *Pesantren UII dan Kiprahnya di Masyarakat*, (Jurnal *al-Islamiyyah* LPPAI UII, No. 30 tahun XIII, Desember 2005), *Mencari Pemimpin UII Masa Depan; bertipe Ilmuan, Manajer dan Kyai*. (Jurnal *al-Islamiyyah* LPPAI UII, No. 32 tahun XIII, April 2006), *Radla'ah: Awal Pembentukan Generasi Rabbani*, (Tabloid Madani No. 8 bulan November 2001), *Bersahabat dengan Sang Musuh*, (Buletin *Tsaurah* PP-UII, edisi perdana, Vol. 1. 2005).

Selanjutnya beberapa penelitian yang pernah dilakukan adalah *Problems of Minority in India and Indonesia: Comparative Study of Muslim Minorities in Allahabad India and Bali Indonesia* (Kolaboratif International Kemenag RI), *Komodifikasi Agama dalam Kasus Nikah Mut'ah* (Kemenag RI), *Nikah Mut'ah dan Implikasinya dalam Kehidupan Sosial: Studi Kasus Nikah Mut'ah di Desa Kalisat, Rembang Pasuruan* (DPPM UII-2014), *Pemberdayaan Masyarakat Melalui Pelatihan Pembuatan Tempe Daun Singkong di Desa Kotesan Prambanan Klaten* (DPPM UII-2014), *Nilai-Nilai Budaya dan Spiritual dalam Struktur Bangunan Kraton Yogyakarta* (DPPM UII-2013), *Studi Semiologis Mitos "Hubungan Seksual Ngalap Berkah" di Makam Pangeran Samudra Gunung Kemukus dengan Etos Kerja Para Peziarah* (Kemenag RI-2011), *Reboisasi Lahan Gundul Lereng Selatan Merapi Pasca Erupsi dengan Tanaman Sekulen berbasis Pemberdayaan Masyarakat* (Kemenag RI-2011), *Tradisi Mubeng Beteng dan Perannya bagi pendidikan Etika Masyarakat Jawa* (Kemenag RI-2010), *Nilai-Nilai Pendidikan Budi Pekerti dalam Tradisi Ruwatan* (DPPM UII-2008), *Akulturasi Islam dan Budaya Jawa pada Tradisi Ruwatan di Yogyakarta* (Depag RI-2006), *Mitologi Ratu Kalinyamat dan Budaya Kapitalis: Kajian Semiologi Peran Mitos Ratu Kalinyamat dan Hubungan Siqnifikasi dengan Kemandirian Ekonomi Kaum*

Perempuan di Jepara Jawa Tengah (RUKK LIPI-2005).

Saat ini, selain aktif menulis, penelitian, berdzikir dan tafakkur, Muhammad Roy tercatat sebagai dosen Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia (FIAI-UII). Ia tinggal di rumah "mewah" nya (*mepet sawah*) Jetis, Kotesan, Prambanan, Klaten. Ia ditemani seorang istri yang cantik; dinda Rufi'ah dan pendekar kecilnya; Muhammad Adzka Lionel Akbar, serta bidadari kecilnya: Zara Vina Aurora Madina. Sekarang sedang merintis berkembangnya Yayasan Nahdlatul Ulum dan Pondok Pesantren Tatmainnul Qulub di rumah desanya. Ia terbuka untuk dihubungi di Hp. 08156802665. Email: muh_roy@yahoo.com.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
الجامعة الإسلامية الإندونيسية

BHINNEKA TUNGGAL IKA

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

978-602-450-218-8

9 786024 502188